



Sveučilište u Zagrebu

FILOZOFSKI FAKULTET

Petar Bagarić

**OSJETILA U KULTURI:
OSJETILNA PERCEPCIJA
I ETNOGRAFSKI TEKST**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2014



University of Zagreb
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Petar Bagarić

**SENSES IN THE CULTURE:
THE SENSORY PERCEPTION
AND THE ETHNOGRAPHIC TEXT**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2014



Sveučilište u Zagrebu
FILOZOFSKI FAKULTET

Petar Bagarić

**OSJETILA U KULTURI:
OSJETILNA PERCEPCIJA
I ETNOGRAFSKI TEKST**

DOKTORSKI RAD

Mentor: dr. sc. Tomislav Pletenac

Zagreb, 2014



University of Zagreb
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Petar Bagarić

**SENSES IN THE CULTURE:
THE SENSORY PERCEPTION
AND THE ETHNOGRAPHIC TEXT**

DOCTORAL THESIS

Supervisor: Tomislav Pletenac

Zagreb, 2014

PODACI O MENTORU

Dr. Tomislav Pletenac izvanredni je profesor na odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta sveučilišta u Zagrebu. Njegov znanstveno-istraživački rad obuhvaća povijest hrvatske etnologije, proučavanje popularne kulture kao i probleme postkolonijalne teorije i teorijske psihoanalize. Doktorsku disertaciju pod nazivom *Nacionalna etnologija kao proizvod transkulturacije* obranio je 2004 godine na Filozofskom fakultetu. Disertacija je obranjena pred stručnim povjerenstvom u sastavu: prof.dr.sc. Vitomir Belaj, prof.dr.sc. Dean Duda, Dr.sc. Ines Prica.

ZAHVALE

Veliku zahvalnost dugujem svom mentoru dr.sc. Tomislavu Pletencu zbog pružanja pune podrške slobodnom razvoju ideja i teza koje čine središnji dio ovog rada i zbog stalnog ohrabrivanja tijekom tog procesa. Zahvale dugujem i članovima povjerenstva za ocjenu i obranu ove disertacije, dr.sc. Ozrenu Bitiju i dr. sc. Hrvoju Čargonji, koji su u kratkom roku detaljno i kvalitetno iščitali disertaciju i ponudili mi konkretne i korisne sugestije.

Naposljetku, posebnu zahvalu upućujem svojoj supruzi dr. sc. Orlandi Obad zbog nesebične podrške i pomoći koju mi je pružala svih ovih godina.

SAŽETAK

Tekstualni je pristup u etnografiji, smatra Howes (2006), u drugoj polovici 20. stoljeća zapriječio empirijski pristup predmetima istraživanja pa se ponovni pokušaj zahvaćanja etnografskog predmeta od devedesetih godina prošlog stoljeća pokušava ostvariti posredstvom tijela i tjelesne percepcije, i to koristeći filozofsku fenomenologiju kao teorijsku podlogu. Takvi su pokušaji urodili zastupanjem novih metodoloških postupaka (npr. Pink 2009) koji promiču dodirivanje, gledanje, njušenje, osvještavanje i općenito tjelesni angažman istraživača čime se pokušava priskrbiti izravan pristup etnografskoj empiriji. Pokušaji izravnog pristupa radikaliziraju sudjelujući pol sudjelovanje-s-promatranjem metode. Tako je takav tip etnografskog pristupa metaforiziran kao „uranjanje“ u određeni kontekst. Svrha ovog rada je pažljivom analizom tako nastalih etnografija i njihovim smještanjem u širi društveni i globalni kontekst, te uz pripomoć autoetnografske perspektive, omogućiti jasnije ocrtavanje i smještanje novog obrata u etnografiji u okvire antropološke teorije. Rad će pokazati kako taj metodološki pravac u antropologiji zamagljuje granicu između ontologije i epistemologije, i pokušati razotkriti na koji je način usko povezan sa životnim i radnim uvjetima postindustrijskih društava. Autor smatra da transformacija moderne subjektivnosti (koju karakteriziraju postavljanje granica, distanciranost i vid kao metafora znanja) u postmodernu (za koju su pak karakteristične fluidnost, bliskost i znanje koje slijedi logiku dodira) odgovara na specifične zahtjeve postmodernog stanja i pripadajućih mu odnosa moći. Odabrani tekstovi u ovome su radu analizirani iz pozicije poststrukturalističke kritike i pristupa im se kao predstavnicima specifičnog znanstvenog žanra.

SUMMARY

This study researches the status of three categories – senses, body and experience – within phenomenology and the anthropology of the senses. These categories are key in both of these disciplines, they are the exact categories through which notions such as “world”, “subject”, “culture” and “others” are thought about and defined. The thesis of this study is that the importance and usage of these categories do not rely solely on the intradisciplinary rules, but that they are, also, tightly intertwined with the broader, discursive changes.

The main change which affected the understanding and status of these categories is the switch from modernity to postmodernity. The author believes that in the transition of modernity (which is characterized by strict boundaries, distance and view as the metaphor of knowledge) into postmodernity (which is, on the other hand, characterized by fluidity, closeness and knowledge affected by the logic of touch) the privileged position of the knowing subject in relation to the world is lost. In the postmodern situation, the inherited constellations fall apart while new ways toward the conceptualization of reality are sought. The Cartesian dichotomies are discarded, while an explicit attempt at unifying of body and mind, world and subject, culture and nature is fostered.

Phenomenologists such as Merleau-Ponty and Heidegger both developed theories which attempted to explain reality in a non-dualistic manner. Their theories served as a fertile ground for the development of the new ideas for a number of contemporary anthropologists (Csordas, Ingold, Jackson), and later, within the so-called anthropology of the senses, it led to the proposal of a distinct methodology envisaged by Sarah Pink.

Attempts of immediate approach to the object of inquiry tend to radicalize participating half of “participation observant” methods. So “immersion” in specific context is introduced as a metaphor for this type of ethnographical work. The purpose of this paper is the careful analysis of the resulting ethnographies and their emplacement within a wider social and global context. Also by providing a clearer positioning of the new ethnographic turn in anthropological theory, achieved perspective should enable a clearer understanding of a current cultural change that is recognizable by its insistence on bodily experience. The perspective of poststructuralist critique will be used in the analysis of the selected articles. The articles will be as representatives of specific scientific genre.

The methodological instructions of the anthropology of the senses rest upon the notion of ethnographer as an embodied subject who, through his or her senses, acquires the immediate insight. The author of this work proposes that the existential phenomenologies together with sensual anthropologies, participate in a discourse through which a new type of subject emerges: the toucher. This subject is determined by notions such are grooming, immediacy, empathy and corporeality. In this study, the author uses the method of discourse analysis in order to track the values acquired by categories such are senses, body or experience within various contexts. And, on the basis of such analysis, it suggests conclusions about the power relations which are realized through this new type of subject.

KLJUČNE RIJEČI

Antropologija osjetila, dodir, dodirivač, fenomenologija, osjetila, subjekt.

SADRŽAJ

1. UVOD.....	1
2. OSJETILA I ZAPAD.....	4
Um, osjetila i spoznaja.....	4
Osjetila i suvremenost.....	9
Senzorij.....	11
Osjetila i antropologija.....	15
U Hrvatskoj.....	16
Kritike i polemike.....	17
Fenomenologija.....	20
3. ANTROPOLOGIJA I GUBITAK APSTRAKCIJE.....	26
Empirična kultura.....	26
Antropološka potraga za iskustvom.....	30
Teren ili etnografija.....	33
Teren i tijelo.....	37
Otjelovljeni etnograf.....	41
Ontološko jednačenje i epistemološke dvojbe.....	43
Ego i drugi.....	46
4. SUBJEKT.....	48
Moderna subjektnost.....	48
Postmoderna subjektnost.....	51
Subjekt i otjelovljivanje.....	53
5. OTVARANJE SVIJETU I DODIR.....	55
Diskurs o dodiru.....	55
Dodir kao znanje i otvaranje.....	58
Priroda i živa materija.....	61
6. OTJELOVLJIVANJE TIJELA NA TERENU.....	66
Temelji analize.....	66

Dodir i orijentacija.....	70
Misterij farme purana.....	73
Samo diši.....	77
7. DODIRIVAČ.....	79
Dodirujem/dodirnut sam – dakle jesam.....	79
Ideologija bliskosti.....	81
Pacifikacija osjetila.....	86
Ugoda i hiperesteziya.....	91
8. ZAKLJUČAK.....	99
9. ŽIVOTOPIS AUTORA.....	115

UVOD

Ovaj će rad analizirati specifičnu diskurzivnu formaciju nastalu u postmoderni. Riječ je o formaciji koja oblikuje karakterističan subjekt koji sam, po uzoru na Piper i Stronacha (2008), nazvao dodirivačem. Odlike toga subjekta su: otvorenost svijetu i drugima, inzistiranje na neposrednim odnosima, naglašena tjelesnost, iskustvenost i empatičnost te korištenje dodira kao posrednika znanja.

Nastanak i pojavljivanje toga subjekta iščitavat ću usporedo u filozofiji i antropologiji. Točnije, pažnju ću posvetiti antropologiji osjetila i filozofskoj fenomenologiji, dvama područjima u čijem se ispreplitanju razvila diskurzivna formacija koja je predmet interesa ovog istraživanja. Radovi autora poput Merlau-Pontyja, Emmanuela Levinasa, Martina Heideggera, Edwarda Caseyja, Tima Ingolda, Sarah Pink i Paula Stollera razvili su koncepte kao što je uronjenost, neposredno iskustvo, bivanje i utjelovljenost, i te su kategorije uporišne točke onoga što smatram novim tipom subjektivnosti. Argumentacija kojom takav subjekt sebi otvara prostor u antropologiji počiva na nekoliko ključnih točaka, među kojima su najvažnije kritika karteizijanstva, poziv na iskustveni pristup svijetu te zahtjev za otjelovljenijom istraživačkom perspektivom.

Karakterističan način na koji se istraživani diskurs pojavljuje i legitimira u okviru pojedinog konceptualnog polja pokušat ću ocrtati na primjeru medicinske antropologije. U odgovoru na sve prisutniji zahtjev promišljanja vlastite discipline iz pozicije otjelovljenosti, Nancy Scheper-Hughes i Margaret M. Lock (1987) identificiraju tri „tijela“, tri koncepta koji, u okviru različitih humanističkih pravaca, određuju način bavljenja tijelom i tjelesnošću. Prvo je „individualno tijelo“, tijelo-subjekt, živo i neposredno doživljeno središte svijesti i osjećaja koje je osmišljeno u sklopu fenomenološke produkcije polovicom 20. stoljeća. „Socijalno tijelo“ proizvod je strukturalističke tradicije druge polovice prošlog stoljeća. Riječ je o tijelu kao simbolu koji služi tumačenju stvarnosti; takvo „tijelo“ može biti država, neka društvena skupina ili vrijednosni sustav. I napokon: „tijelo kao politika“, treći analitički pristup čije su važne odrednice biopolitička kontrola i regulativa, a kojima najviše pažnje pridaje poststrukturalizam. Razvijajući koncept tijela za vlastite potrebe, Scheper-Hughes i Lock (ibid.) kroz, u suvremenim teorijskim pristupima neizbježnu, kritiku karteizijanskog dualizma, razvijaju koncept „tijelo-uma“ koji bi medicinskim antropolozima trebao omogućiti bolje razumijevanje bolesti kao tjelesnog i doživljenog fenomena. *Logika ideje* Scheper-Hughes i Lock slijedi uzuse koji na nov način vrednuju teme kao što su tijelo, prostor i osjetila. Kako bi

se objekt proučavanja oslobodio apstraktne jednodimenzionalnosti – čime se, ujedno, i ukida monopol prirodnih znanosti nad razumijevanjem tijela – prvo se kritizira klasična opreka subjekta i objekta, koju se predstavlja kao kartezijsko naslijeđe. Nakon toga, objekt, koji je već izgubio vlastitu fiksiranost, postaje fluidan predmet proučavanja koji objedinjuje različite perspektive. U opisanoj teorijskoj intervenciji dviju medicinskih antropologinja tijelo je *poumljeno* i na taj način ono gubi svoj karakter pasivne materijalnosti.

Thomas Csordas (2002), drugo veliko ime medicinske antropologije, velik će dio svog znanstvenog legitimiteta utemeljiti na prilagodbi fenomenološkog koncepta otjelovljenja antropološkim potrebama: „Teorijski je cilj obrazložiti pojam otjelovljenja s pozicije s koje bi se razumjela narav ljudskoga iskustva u kulturi“. (Csordas 2002, 2). On svoju perspektivu gradi kroz kritiku tekstualne monolitnosti tradicionalnih predstavljачkih antropologija (v. Csordas 1993, 136). Iako otjelovljenost djeluje gotovo kao prirodna pozicija za disciplinu poput medicinske antropologije, zapravo je riječ o novoj legitimirajućoj paradigmi koja počiva na neposrednosti, empiričnosti i tjelesnom „ja“. Unatoč tjelesnim konotacijama pojmova kao što su zdravlje i bolest, medicinska je antropologija prije „tjelesnog“ obrata bila usmjerena proučavanju nadstrukture.

Tako, primjerice, Arthur Kleinman (1980) u danas već klasičnoj studiji o pacijentima i iscjeliteljima u kulturnom kontekstu, pokušava istražiti opća ljudska iskustva bolesti i zdravlja. Njegov je pristup temi razmjerno staromodan: „kako bismo razumjeli pacijente i iscjelitelje, moramo ih proučavati u specifičnim kulturnim okruženjima i zatim, u potrazi za generalizacijama, napraviti međukulturne usporedbe o tim temeljnim ljudskim iskustvima“ (Kleinman 1980, 8). Još uvijek neopterećen legitimirajućom matricom *otjelovljenog subjekta*, koja će se u antropologiji početi razvijati u sljedećem desetljeću, Kleinman namjerava proučavati bolest i zdravlje kao dio medicinskog sustava koji je vid društvene stvarnosti, a društvena stvarnost je za njega svijet međuljudskih interakcija koji počiva *izvan* i *između* pojedinaca (usp. Kleinman 1980, 35-36). U iskustvu koje razmatra takav pristup neposrednost nije važna analitička kategorija, a otjelovljivanje je pojam koji označava specifičan, kulturno elaboriran način izražavanja duševnih i mentalnih tegoba u vidu tjelesnih simptoma, što smatra pojavom karakterističnom za južnoazijske kulture.

U kasnijim će fenomenološkim antropologijama otjelovljivanje zauzeti primarnu poziciju na hijerarhijskoj ljestvici i pretendirat će na status univerzalne, izvankulturne kategorije. Zahvaljujući tome i pojmovi zdravlja i bolesti mijenjaju svoj status pa se kod novog subjekta

izlječenje ne javlja kao uklanjanje nečega ili kao rješenje problema, nego se, budući da je subjekt uronjen u tijelo, ono promatra kao transformacija osobnosti pojedinca (vidi Csordas 1993, 3).

Vidimo kako se u novoj paradigmi fokus s apstraktnog i izvanjskog pomiče ka doživljenom i utjelovljenom. Smatram da upravo te dvije kategorije predstavljaju ključna uporišta nove subjektnosti.

No, subjekt kojim se bavim na određeni je način samo sredstvo pomoću kojeg pokušavam uvidjeti narav *duha vremena*. Naime, uloga subjekta i jest omogućiti različitim političkim, etičkim i spoznajnim projektima da postanu prirodni dijelovi sebstva: ako su uspješni u provedbi, ti se projekti vremenom počinju činiti dijelovima individualne svijesti koji su samorazumljivi i koji nisu podložni tumačenju. U modernoj je konstelaciji, primjerice, prirodno i samorazumljivo bilo neposredno iskusiti vlastitu odvojenost od svijeta, kao i *posjedovanje* vlastitoga tijela. U postmodernoj je subjektnoj konstelaciji neposredno iskustvena činjenica, pak, da jesmo tijelo i da smo nerazlučivi od svijeta. Ono što je *neposredno razumljivo* razina je argumentacije ključna za utemeljenje određene subjektnosti.

Polazišna je pretpostavka ovog rada da se unutar obrađene literature iz raznovrsnih značenja koja generiraju pojmovi poput tijela, dodira, iskustva, svijeta života, percepcije, bivanja-u-svijetu može iščitati njihova zajednička značenjska jezgra, diskurzivna formacija čije nam raščlanjivanje pomaže da bolje razumijemo svijet u kojem živimo.

OSJETILA I ZAPAD

Um, osjetila i spoznaja

Prepoznavanje prosvjetiteljstva kao izvora neuralgičnih točaka današnjeg, sada već globalnog, društva omogućilo je tematiziranje 18. stoljeća kao svojevrsnog *illo tempore* u kojem su utemeljene značajke s kojima postmoderna teorija i poststrukturalizam pokušavaju raskinuti kritizirajući zapadni racionalizam. U tom je razdoblju i utemeljen moderni spoznajni subjekt kod kojeg je um odvojen od tijela i koji daje prednost apstraktnoj spoznaji naspram konkretne. No, premda se postavke zapadnog racionalizma rado traže i lako pronalaze u misli i filozofiji prosvjetiteljstva, to doba nije bilo obilježeno tek slijepom vjerom u ljudski um i razum.

Osim prosvjetiteljstva, 18. je stoljeće snažno obilježila i filozofija engleskog empirizma koja je, nasuprot racionalističkom isticanju umskih¹ korijena znanja, zastupala premisu o osjetilno-iskustvenim granicama i izvorima spoznaje te kritizirala racionalističko povjerenje u umsku spoznaju. Upravo je engleski empirizam poslužio kao inspiracija Immanuelu Kantu u pisanju „Kritika“ u kojima analizira spoznajne sposobnosti i njihova ograničenja i nakon kojih moderni subjekt ostaje nesiguran u moć svoga uma da pojmi stvarnost. Kant je, naime, ustvrdio nemogućnost uma da spozna objektivnu stvarnost kao takvu i umjesto toga tvrdi kako je krajnji doseg pojmovnih konstrukcija ograničen na iskustveni sadržaj.²

Empiristička svijest o važnosti iskustva koja je prisutna kod Kanta i ostalih mislilaca njegove epohe, rezultat je višestoljetnog procesa unutar kojeg se mijenjalo značenje i percepcija iskustva i osjetila. Naime, korijeni se osamnaestostoljetnog empirizma mogu pratiti unazad do 16. stoljeća kada, tvrdi australski povjesničar znanosti Alan Salter (2006), jača novi diskurs o iskustvu i osjetilima. Tadašnja se popularnost empirizma nije ograničila na znanstveni diskurs, nego se proširila i na poeziju i dramu zbog mogućnosti koje su empirističke kategorije nudile u tumačenju svijeta i života. U tom se razdoblju oblikuje i značenje

¹ Na značenje uma i razuma u filozofiji najviše je utjecala filozofija klasičnog njemačkog idealizma zahvaljujući kojoj se razum uglavnom shvaća kao diskurzivna sposobnost usmjerena ka osmišljavanju empirijskog sadržaja, dok je um shvaćen kao eidetska sposobnost. U tekstu, ovisno o kontekstu, koristim oba termina jer u raspravi o osjetilima oba počivaju na istoj strani kartezijanske opreke tijelo – um/razum.

² Usp. Kant (1970).

empirističkih pojmova koje će prevladati u moderni: „Iskustvo je sada značilo osobno emotivno stanje koje služi kao izvor znanja; dotada je označavalo iskušenje ili događaj koji je na neki neodređeni način utjecao na pojedinca. A za razliku njegovih prijašnjih upotreba u smislu značenja, kakvo je značenje spisa ili izjave, sposobnosti, organa ili sredstva, riječ osjetilo [*sense*]³ sada služi izražavanju koncepata kao što su unutarnja imaginacija, ili percepcija izvanjskih objekata, ili nečega što je suprotno intelektu ili razumu“ (Salter 2006, 59). Uporaba termina osjetilo, iskustvo i promatranje u njihovom novom značenju, navodi dalje Salter (2006), porasla je u drugoj polovici 16. stoljeća više od deset puta. U nastavku tog procesa u 17. stoljeću se oblikuje i diskurs nadolazećeg engleskog empirizma koji će dodatno naglasiti prvenstvo koje konkretni uvidi imaju nad apstraktnim kategorijama u procesu znanstvene spoznaje. Jedna od glavnih polazišnih točaka tog diskursa je i ideja da će pouzdanost novih empirijskih praksi vremenom ukinuti potrebu za spekulativnim i retoričkim dokazivanjem (usp. Wolfe i Gal 2006, 1). Čini se i da podvojenost uma i tijela kakvu poznajemo iz prosvjetiteljstva nije izraz unutarnje duhovne dinamike zapadnog svijeta koju je obilježila međusobna napetost apstraktnog i konkretnog, nego činjenice da se u tom razdoblju množe tehničke prakse koje naknadno zahtijevaju teorijsko utemeljenje. Naime, ubrzani razvoj proizvodnje tehničkih pomagala i pokusnih tehnika ostvaruju teorijsku legitimaciju kroz kategorije iskustva, konkretnog, fiziološkog, itd. (usp. Wolfe i Gal 2006). Opservacija, iskustvo i osjetila tako stječu sve veći utjecaj kao temelji spoznaje pa u medicinskom diskursu 18. stoljeća, kao što je to pokazao Foucault (1994), empiristički *čista* opservacija vidom, lišena teorijskih pretpostavki koje bi je mogle ometati, postaje osnovom znanja i spoznaje. Tako su teorija i apstrahiranje u medicini postali sekundarni i nevažni u odnosu na promatranje, a njihova se uloga svela na što precizniji opis uočenog (ibid.).

U prosvjetiteljstvu se vrijednost osjetilnog iskustva ne ograničava na probleme znanstvene spoznaje. Iskustvo se počinje razumijevati i kao osnovna sposobnost koja omogućuje psihički razvoj i učenje socijalnih vještina. U skladu s takvim uvjerenjima je, kako opisuje kanadska antropologinja Constance Classen (1999), početkom 19. stoljeća francuski liječnik Jean Itard preuzeo skrbništvo i proveo svojevrsan pokus nad Victorom, „divljim“ dvanaestogodišnjim dječakom koji je šest godina živio sam u šumi. Itard se prihvatio civiliziranja dječakovog uma putem njegovih osjetila – vida, sluha, dodira i okusa, a plan mu je bio da, civilizirajući Victorov apetit, razvije kod njega „apetit za civilizacijom“ (Classen 1999, 271). Na žalost,

³ Salter koristi riječ „sense“ koja se u engleskom može upotrijebiti u značenju osjećaja, slutnje, ali i razumijevanja i shvaćanja.

Itard je, unatoč obećavajućim rezultatima, vremenom izgubio zanimanje za projekt pa je doživotno skrbništvo nad Viktorom preuzela guvernant.

Itardov afirmativan stav spram njuha, okusa i dodira koji su tada smatrani nižim osjetilima nisu dijelili svi u njegovoj epohi. Tako je, primjerice, Condillac, Itardov mentor, bio uvjeren da osjetilo njuha najmanje pridonosi umnoj aktivnosti (usp. Classen 1999). Immanuel Kant (2003) je osjetila smatrao neophodnima, ali ih nije sva jednako cijenio. Njihovu je vrijednost odredio u odnosu na problem spoznaje, a s obzirom na to da je za njega prava spoznaja usko povezana sa subjektovom sposobnošću odupiranja utjecajima vanjskog svijeta, svako je osjetilo promatrao u odnosu na to u kojoj mjeri narušava strogu autonomiju racionalnog subjekta. Tako se osjetilo vida nalazi na vrhu Kantove ljestvice jer ono, između ostalog, subjektu osigurava distancu od promatranog sadržaja. Osjetila poput njuha i dodira, koja subjekta previše izlažu vanjskim podražajima i ne omogućuju mu da prema svojoj volji prekida struju podražaja, zauzela su dno ljestvice.

Negativan stav spram nižih osjetila, kakav iskazuje Kant, do početka se 20. stoljeća učvrstio. Tako je to stoljeće dočekano s čvrstim uvjerenjem da su osnovna osjetila ona kojima civilizirana osoba poima svijet sluh i vid, dok su ostala samo atavistički ostatak koji napredna civilizacija treba potiskivati (Classen 1999).⁴

Zapadnjačko oslanjanje na definiciju osjetila kao pet tjelesnih, urođenih sposobnosti za pasivno primanje podražaja iz okoline rezultat je povijesnog procesa započetog u antici. U antici, naime, osjetila još nisu poprimila oblik i karakter kakav im pripisujemo danas. Platon na prijelazu iz 5. u 4. st. p.n.e, ne razlikuje osjećaje i osjetila, a u perceptivne sposobnosti uvrštava vid, sluh, nelagodu, osjet toplog i hladnog, požudu i strah, dok izostavlja, primjerice, dodir i okus (Classen 1999). Aristotel je prvi odredio osjetila na način kako ih danas poznajemo. Današnjih je pet osjetila određeno, čini se, više iz potrebe za pridržavanjem brojčanih odnosa važnih u antičkoj taksonomiji, nego zbog zamišljene zajedničke biti sluha, njuha, vida, okusa i dodira. No, Aristotel je u djelu „O duši“ razradio i njihovu narav pa su osjetila definirana kao primatelji vanjskih podražaja od kojih su odvojena. Budući da su odvojena od izvora podražaja, kontakt s predmetom percepcije ostvaruju putem posredničkog elementa pa je, primjerice, za vid i sluh posrednik zrak, a za okus vlaga. No time u antici još uvijek nije ostvaren konsenzus o broju osjetila, kao ni opće uvjerenje o njihovoj pasivnoj

⁴ Pored nižih osjetila je i, osjetilnost kao takva mogla biti smetnja pri spoznavanju „čiste“ ideje pa tako Classen navodi Hegelovu kritiku Jakoba Böhmea, srednjevjekovnog njemačkog mistika. Hegel je, naime, cijenio Böhmeov um ali mu je zamjerao senzualistički izraz koji je otežavao prikaz čistih ideja (Classen 1998).

naravi pa Filon, grčki komentator Starog zavjeta iz 1. st. n.e., nabroja sedam osjetila, među kojima su i govor i genitalije.

U srednjem se vijeku osjetila približavaju duhovnoj sferi. Poredak osjetila tada služi kao jedna od temeljnih struktura za provođenje kršćanskog odgoja i doživljaj kozmičkog poretka. Vjerske istine nije bilo dovoljno razumjeti – njih se moralo osjetiti u potpunosti: „Nije bilo dovoljno samo naslikati pakao, osoba je morala moći čuti lelek, nanjušiti smrad i tako dalje“ (Classen 1998, 3).

Classen (1999) smatra da se tek u prosvjetiteljstvu oblikuje podjela uma i tijela kakvu poznajemo danas pa čak i zloglasni Descartesov *cogito*, tvrdi Husserl (2007), još uvijek ne označava usko apstrahiranu ego instancu, nego se odnosi na sveukupni duševni doživljaj.

Zaoštravanje podjele između uma i tijela u 18. stoljeću poprima oblik suprotstavljenih filozofskih orijentacija – racionalizma i empirizma. Osamnaestostoljetni empirizam i racionalizam podjelu su na mentalnu i tjelesnu sferu iskoristili kao polazišta za posve suprotne pozicije u određivanju izvorišta znanja: za empiriste su osjetila i iskustvo temelj spoznaje, dok je za racionaliste to razum. Pa ipak, oni u pogledu osjetila dijele zajedničku temeljnu odliku. Oba filozofska pravca, naime, vrednuju i razumijevaju osjetila u odnosu na problem znanja i spoznaje.⁵ Takav odnos, u kojem se problem spoznaje razmatra u odnosu na dihotomije uma i tijela te apstraktnog i konkretnog predstavlja jednu od konstanti kasnije zapadne misli.

Naime, kada je riječ o odnosu znanja i osjetila temeljna su dva oprečna razumijevanja. Prema prvom, pravom je znanju korijen u umu, a osjetila imaju sekundarnu ulogu ili su čak opasna jer mogu zavarati. Prema drugom temelj je spoznaje osjetilno iskustvo, a ideje nastaju kao asocijativni proces osjetilnih podražaja ili imaju samo sekundarni, sumirajući karakter. Oba su pristupa bila prisutna već u antici. Tako već u 6. st. pr. n. e. Parmenid i Heraklit zastupaju racionalističke stavove. Parmenid razlikuje ispravnu spoznaju, koju naziva znanje, i krivu spoznaju, koju naziva mnijenje. Do znanja o pravoj naravi bitka, koji je stalan i nepromjenjiv, može se doći isključivo umom, dok osjetila odaju samo privid promjene i nestalnosti. Iako je

⁵ Kao i kod ostalih fenomena koji se tiču tradicije zapadnog mišljenja, začetak takvog odnosa možemo tražiti u antici. Aristotel, postavljajući kao temeljnu odliku ljudskog bića njegovu žeđ za znanjem, ističe i ljudsku sklonost osjetilima: „Svi ljudi teže znanju po naravi. Znak je toga ljubav prema [o]sjetilima; jer i mimo koristi njih se voli same za sebe, a najviše od svih [o]sjetilo vida“ (Aristotel 1985, 1).

Heraklit svojim metafizičkim stajalištem suprotstavljen Parmenidu,⁶ u pogledu osjetila i znanja mu je blizak pa tvrdi da oči i uši ne vrijede onima koji već ne poznaju istinu: logos.

S druge strane, suprotstavljen „racionalističkoj“ struji, u antici se razvija i empirijski spoznajni pravac ostvaren u filozofiji skeptičke škole: „Svakoј ideji prethodi osjetilno iskustvo pa stoga je, ako se ukinu osjetila, sva konceptualna misao s njima ukinuta“ (Sextus M, VIII, 60). Veza između empirizma i skepticizma kakva je ostvarena u antici, ističe australaska filozofkinja Anik Waldow (2006), trajna je i nužna za ispravno razumijevanje odnosa spram osjetila na Zapadu. Jer, za razliku od racionalizma, koji svoju poziciju temelji na sumnji u sadržaj osjetila, antički empirizam sumnja u mogućnost konceptualne spoznaje pa Sekst Empirik, primjerice, i zagovara suzdržavanje od suda zato što smatra da se o istinskoj naravi stvari ništa ne može adekvatno dokazati.

Antičko razumijevanje svrhovitosti osjetila po kojem ona imaju zadatak posredovanja između objekta smještenog izvan i misaonog procesa iznutra možemo smatrati odlučujućim faktorom budućeg hijerarhiziranja osjetila na Zapadu. Spoznaja koju osjetila osiguravaju, bez obzira na to smatra li se ona adekvatnom ili nedostatnom, shvaćena je kao pribavljanje informacija iz vanjskog svijeta kako bi se one predstavile u umu, a pitanje o valjanosti i istinitosti spoznaje u velikoj se mjeri usmjerilo na problem adekvacije, poklapanja predmeta i misli o predmetu.⁷ Tako će status osjetila dobiti one tjelesne sposobnosti usmjerene prema van, a osjetilo vida, kao *najeksternije*, dobit će povlašteni status. Osjećaj za ravnotežu, primjerice, neće zadobiti status zasebnog osjetila upravo stoga što nema zaseban objekt o kojem bi izvještavalo. Odnosno, kako ističe Geurts (2002), informacije koje to osjetilo pruža tiču se isključivo unutarnjeg stanja organizma (str. 269).

Iako na prvi pogled vrijednosno neutralna i naglašeno metodološka, pitanja spoznaje i spoznajnih mogućnosti pogodno su sidrište i za različite ideološke silnice. Prividno tehnička razina spoznajne teorije, koja obrađuje pitanja poput „što se može spoznati i kako“ te „koja je uloga pojedinih dijelova duha i tijela u spoznaji,“ veže uz sebe i ideološki sadržaj. Budući da se spoznajni problemi bave onime što je naizgled očito i što pripada samoj prirodi stvari, kroz spoznajni se diskurs lako racionaliziraju i određeni ideološki momenti i odnosi moći. Tako je

⁶ Dok Parmenid zastupa ideju o jednom, nepromjenjivom i konzistentnom svijetu, Heraklit tvrdi da ne postoji ništa konzistentno i fiksirano i da se sve mijenja. Odnosno, jedino što posjeduje nekakve odlike trajnosti sama je mijena.

⁷ Za zadatak koji je pripao osjetilima - da predstavljaju slike izvanjskih predmeta u umu - možemo, još jednom, zahvaliti Aristotelu. On je spoznaju odredio kao odnos predmeta i misli koje imaju subjektivni karakter i koje odgovaraju objektivnim datostima izvan našeg duha. Spoznaja se mjeri i ravna prema objektivnom stanju stvari.

spoznajni diskurs tradicionalno obilježen retorikom hijerarhije koja je zastupala prvenstvo uma nad tijelom, vida nad ostalim osjetilima, ali i dodira nad vidom, iskustva nad umom, itd. Budući da su znanje i spoznaja neodvojivi od moći i njene legitimacije, određeni će se politički modeli skrivati iza prividne samorazumljivosti spoznajno-teorijskih uvida. Aristotel (1996) će, povezujući taktilnost s inteligencijom, zaključiti kako je prirodno da su oni mekog mesa mudriji, a oni tvrdog mesa, misleći pri tom vjerojatno na fizičke radnike – gluplji. Kant (2003) zagovara tezu da je ispravan odnos osjetila i razuma nalik odnosu sluge spram gospodara, a ostvarenu spoznaju usko povezuje s idejom autonomnosti i kontrole unutarnjih misaonih i čuvstvenih sadržaja. Za osjetila je pri tom bitno je u kakvom odnosu svako od njih stoji spram spoznaje shvaćene kao sposobnost subjektive slobodne reprodukcije određenog sadržaja. Kantovi uvidi o spoznaji i iskustvu su na neki način tek razrada ideje modernog subjekta kojem je kontrola jedan od važnijih atributa.

Osjetila i suvremenost

Novi tip zanimanja za poredak i važnost osjetila u humanističkim i društvenim znanostima počinje u 19. i 20. stoljeću. Tako, primjerice, Howes (2006) priznaje Marxu i Freudu status svojevrsnih proto-teoretičara osjetila. Marxu zbog njegova stava da je za svijet osjetila kakav poznajemo rezultat povijesnog procesa, a Freudu zbog zanimanja za ulogu osjetila u psihološkom razvoju osobe. No, tek devedesetih godina prošlog stoljeća, i to prvenstveno zahvaljujući radovima antropologa kao što su David Howes, Paul Stoller i Nadia Seremitakis, utemeljena je antropologija osjetila kao poddisciplina sa zasebnim predmetom proučavanja. Otada je novo zanimanje za osjetila u humanistici poprimilo razmjere zbog kojih se danas sve češće govori o osjetilnom obratu u humanističkim znanostima koji, osim antropologije, zahvaća i srodne joj discipline kao što su kulturalna povijest, humana geografija i sociologija.

Obim zanimanja za osjetila u različitim znanstvenim disciplinama već poprima, kako ističe nizozemska antropologinja Yolanda Van Ede (2009), elemente *Zeitgeista*. U antropologiji se taj *duh vremena* uobličio u zaseban epistemološki pravac pod nazivom antropologija osjetila koji proučava važnost osjetila, njihovu hijerarhiju i značenja u pojedinim kulturama, kao i njihovu ulogu u etnografskom radu. Antropologija je osjetila obilježena idejama spomenutih autora čiji je interes s jedne strane usmjeren istraživanju senzorija, hijerarhijskog poretka osjetila određene kulture, a s druge iščitavanju starijih antropoloških radova iz perspektive

ponovno otkrivene važnosti osjetila kao posrednika kulturnih značenja. Kao dio šireg trenda koji je pod nazivom osjetilnog obrata zahvatio i druge humanističke i društvene znanosti poput humane geografije i sociologije, antropologija se osjetila nastavlja na tjelesni obrat i kritički se odnosi spram zapadnog okularocentrizma koji se obično definira kao dominacija osjetila vida u zapadnoj kulturi i njegove povlaštene veze sa znanjem i znanošću.

Tjelesni obrat, na koji se osjetilni nastavlja, u humanistici se različito očitovao u pojedinim disciplinama, no može ga se razumjeti kao reakciju na praksu esencijalizacije i racionalizacije pojedinih koncepata moderne, kao što su pojedinac, tijelo, itd. Taj je obrat, osim toga, i reakcija na prevlast i naturalizaciju modernog *cogita* u razumijevanju stvarnosti. Tjelesni je obrat u antropologiji počeo 1983. tekstom „Knowledge of the Body“ u kojem Michael Jackson, oslanjajući se prvenstveno na fenomenologiju Merleau-Pontyja, inzistira na tjelesnoj i iskustvenoj angažiranosti u procesu antropološkog istraživanja.

Nakon tjelesnog, i osjetilni je obrat važan dio vlastite legitimacije utemeljio u kritici kartezijanske razdjelnice uma i tijela i na njoj zasnovanom znanju u kojem je subjekt bestjelesna, apstraktna ego instanca. Tjelesni obrat i antropologija osjetila nastali su, dijelom, i kao reakcija na stil pisanja koji zanemaruje tjelesnu i empirijsku dimenziju, a koji u antropologiji puni zamah postiže interpretativnim obratom. Upravo zato, David Howes (2006), jedan od prvih antropologa osjetila, iskazuje nostalgiju za klasičnim etnografskim pismom koje karakterizira mnoštvo podataka osjetilne naravi, i priznaje mu primat u odnosu na kasnije, refleksivnije načine pisanja.

Usmjeravanje osjetilima i uvažavanje poziva za povećanom senzibilnošću istraživača, premda još uvijek nisu artikulirani u jasan i razrađen metodološki pravac, kod pojedinih su antropologa već rezultirali zanimljivim eksperimentima u njihovu etnografskom radu. Američki antropolog Paul Stoller (2011), primjerice, zagovara izrazito subjektivistički pristup etnografiji pri kojem bi slušanje, kao pasivno intoniran pristup kazivaču, imalo prednost pred intervjuiranjem kao aktivnijem pristupu, čemu je izravan povod bio autorov neuspjeh da nakon iscrpnog i napornog intervjuiranja stanovnika jednog sela na zapadu Nigera dođe do pravih odgovora. Naime, nakon 180 provedenih intervjua, Stoller (1989) je shvatio da su mu ključni kazivači bezobzirno lagali. Zahvaljujući tome što je poslušao savjet jednog starješine: „Moraš naučiti sjediti i slušati“ (ibid., 128), vremenom je dobio pristup svijetu magije i rituala koji su bili glavni predmet njegova zanimanja. Postupno mu je srastanje s proučavanom

populacijom omogućilo pristup životnim područjima Songhaya koji su mu prvotno bili nedostupni. Poučen tim iskustvom, Stoller će kasnije zagovarati poniznost kao ključnu kvalitetu koja antropologu omogućuje spoznaju istina na terenu. Poniznost kao epistemološka kvaliteta kod Stollera je uklopljena u integralni, osjetilni pristup terenu: „Sada puštam prizore, zvukove, mirise i okuse Nigera da se slijevaju u mene. To me je temeljno pravilo epistemološke poniznosti naučilo da su okus, miris, i sluh Songhajcima često važniji od vida, privilegiranog zapadnog osjetila. U Songhaju možete okusiti srodstvo, nanjušiti vješticu i čuti pretke“ (ibid., 5)..

Robert Desjarlais (2003), još jedan američki antropolog podjednako zainteresiran za osjetilnu dimenziju antropološkog rada, osjetilima pristupa na drukčiji način. Njega zanima osjetilnost kojom se pojedinci služe kako bi strukturirali svoje biografije. Na primjeru dviju osoba čije je biografije obrađivao kroz proces iscrpnog intervjuiranja, on pokazuje dvije različite, osobne senzorne konstelacije. Jedan je kazivač svoj život pripovijedao služeći se prvenstveno vizualnim motivima, dok kod drugog, osamdesetogodišnje žene, prevladava „teatar glasova“ (Desjarlais 2003, 3). Kad bi se prisjećala značajnih događaja u svom životu, ta je sugovornica bila spremna govoriti u ime njihovih ključnih aktera.

Načela na kojima su nastale te etnografije moglo bi se, u općenitoj uputi, razumjeti kao: „sudjelovanje, percipiranje, doživljavanje svim osjetilima. Ti trenuci uranjanja zahtijevaju otvoreno tijelo i um da bismo prihvatili druge sheme osjetila i druge mogućnosti gledanja, slušanja, njušenja, kušanja i dodira.“ (Van Ede 2009, 65). Takve su smjernice antropologije osjetila stvorile potrebu za metodologijom koja će usustaviti zahtjeve koje ta disciplina stavlja pred buduće etnografe. Britanska je antropologinja Sarah Pink knjigom „Doing Sensory Ethnography“ (2009) pokušala odgovoriti na tu potrebu. Polazišna točka metodologije kakvu zacrtava Pink (ibid.) oslanja se na spoznajne mogućnosti koje na etnografskom terenu antropologu nude njegova osjetila.

Senzorij

Termin senzorij, kojim se označava jedan od temeljnih pojmova antropologije osjetila u medicini i psihologiji označava različite stvari. On može označavati tjelesni sustav osjetila, središta u mozgu koji primaju procesuiraju i interpretiraju osjetilne podražaje, a ponekad je to općeniti naziv za sve kognitivne funkcije. Senzorij isto tako može značiti jedinstvenu narav osjetilnog okoliša koju percipira pojedinac.

U antropologiji je osjetila senzorijska shvaćena kao pozicija kulturno organiziranog, otjelovljenog iskustva, odnosno kao kulturom organiziran i ograničen poredak osjetila. Neka kultura može imati i više različitih poredaka osjetila, pa će se tako senzorijska nogometaša vjerojatno razlikovati od senzorijska liječnika ili matematičara. Jedna osoba, jednako tako, može sudjelovati u nekoliko različitih senzorijskih. No, unatoč supostojanju različitih senzorijskih pretpostavlja se da unutar svake kulture postoji jedan dominantni senzorijski koji je, u odnosu na druge, osnovni organizacijski model. Važnost senzorijska kao koncepta počiva u pretpostavci da je to jedan od osnovnih elementa socijalizacije kojim se još u dječjem uzrastu formiraju i razmješaju osjetila, osjetilni svjetovi i tjelesni potencijali (usp. Geurtz 2002).

Kao dio šire potrage za novim paradigmatima u humanistici osjetilni se obrat, zajedno sa svojim „bliskim rođakom“ tjelesnim obratom, kritički odnosi spram kartezijanske podjele uma i tijela kao tipično zapadnjačkog, muškog, kolonijalističkog i racionalističkog uređenja svijeta. Tom skupu hegemonijskih atributa, kojem je postkolonijalna teorija podarila zemljopisne, povijesne i političke odrednice, a feministička teorija one rodne, antropologija osjetila pridružila je i pripadajuće osjetilo – vid. Zahvaljujući tomu, zapadnjački se senzorijski danas opisuje kao poredak osjetila u kojem je osjetilo vida doživljeno kao ono koje omogućuje kontrolu, distancu i objektivnu spoznaju. Osjetilo vida, kao naglašeno muški atribut koji se u diskursu društvene moći manifestira kao konstituirajući pogled, zajedno s osjetilom sluha u zapadnom senzorijskom pripada „višim“ osjetilima, dok su dodir, njuh i okus dobili status „nižih“ osjetila kojima se obilježavaju razni drugi – divljaci, žene, životinje, itd.

Polazište dogme koja favorizira vid u zapadnom senzorijskom pronalazi se još u Aristotelovom stavu o osjetilima koje je iznio u „Metafizici“ (1985). Naime, ustvrdivši kako ljudska sklonost osjetilima počiva na urođenom nagnuću znanju, Aristotel zaključuje da vid među osjetilima zauzima povlašteno mjesto: „Naime, ne samo kako bismo djelovali, nego i kad ne kanimo ništa činiti. Izabiremo takoreći gledanje radije od svega ostalog. Uzrok je tomu što od svih [o]sjetila ono nam najviše omogućuje spoznaju i pokazuje mnoge razlike“ (Aristotel 1985,1)⁸. U ovom citatu Aristotel zapravo samo konstatira jednu činjenicu: da ljudi njegovog doba preferiraju osjetilo vida i zatim nudi moguće objašnjenje za tu pojavu. Već će u djelu „O duši“ (1996) u najboljoj filozofskoj tradiciji Aristotel zanemariti popularno mnijenje i kao temeljno

⁸ Preferiranje vida kao osjetila spoznaje kod starih se Grka može tumačiti kroz jezikoslovnu perspektivu.

Tomislav Ladan, prevoditelj *Metafizike* sa starogrčkog, u fusnoti na istoj stranici navodi da pretpostavljeni korijen starogrčke riječi za „znati“, istodobno označava znati i vidjeti.

i odlučujuće osjetilo istaknuti dodir zbog snažnog prožimanja koje to osjetilo ostvaruje s tijelom.

Ključni su pojmovi kojima se određuje osjetilna dimenzija zapadne racionalnosti hegemonija oka i okularocentrizam. Premda se ta dva termina često koriste kao sinonimi (usp. Van Ede 2009) oni to nisu. *Okularocentrizam* upućuje na vizualni karakter znanja na Zapadu, a *hegemonija oka* označava povlašteni status organa vida. Iako se organ vida tradicionalno favorizira u odnosu na ostala osjetila, današnji vizualno-vrijednosni karakter zapadnog znanja ne počiva na oku kao dijelu tijela. Suvremeni je zapadni vizualizam lakše povezati s izumom teleskopa koji, kako pokazuju Ofer Gal i Raz Chen-Morris (2006), nije poslužio kao pomoć oku, kao njegov produžetak, nego ga je, na određeni način, zamijenio istaknuvši tako nesavršenost tog osjetila. Dotada slavljeno kao božansko osjetilo, oko je zamijenjeno napravom koju njen izumitelj Galileo Galilei slavi kao materijalizaciju matematičkih zakona: „Oko je bilo prije, a za Grassija, Scheinera i Aquiloniusa⁹ u tom trenutku još uvijek jest, božanski dodijeljen instrument vizualnog znanja [...] Za Keplera i Galilea, oko gubi svoju neovisnu 'dužnost' i postaje dio 'stvari'. Ono omogućuje pogrešku jer je dio zbunjujuće prirode koju ima promatrati, a njegove strasti i afekti uzročno su posljedični prirodni fenomeni. Teleskop, s druge strane, nije povezan s fizičkim svijetom. On je, tvrdi Galileo, u potpunosti omeđen matematičkim zakonima, koji određuju oblik i međusobni razmještaj njegovih leća.“ (Gal i Chen-Morris 2006, 141).

Hannah Arendt (1991) upravo u teleskopu vidi konačno ostvarenje mogućnosti da ljudi same sebe promatraju s *Arhimedove točke*. To znači da se znanje oslobađa antropocentričnosti i dobiva mogućnost promatranja svijeta s pozicija koje ni na koji način nisu uvjetovane i ograničene ljudskom egzistencijom. Izum teleskopa i njegova uloga na način na koji to razumijeva Galileo postavlja snažan temelj za kasnije strojno posredovanje osjetilnih sadržaja i za ukidanje neposrednosti doživljaja svijeta u ime „istine“ koja ima matematičko-geometrijski karakter. Naime, od antičke su Grčke pa sve do Kanta prostor i vrijeme osnovne datosti u koje se ne može sumnjati, jedino ih se geometrijski može prikazati na više ili manje odgovarajući način. U geometrijskom su prikazu stvari apstrahirane od prolaznih atributa u koje, primjerice, spadaju, boje i mirisi, i zatim se svode na svoj najapstraktniji nazivnik.

⁹ Horatio Grassi, Christoph Scheiner i Franciscus Aquilonius su onodobni fizičari i astronomi.

Zahvaljujući ideji o geometrijskom prikazu kao prikazu stanja stvari u obliku koji se ne može dalje reducirati, geometrijski model izvođenja dugo je bio ideal u znanosti i filozofiji.

Galileovo se gledište uklapa u širu sliku koju je Norbert Elias opisao u svom djelu *O procesu civilizacije* (1996). Elias tumači povijesnu promjenu psihičkih struktura u Europi od srednjeg vijeka pa nadalje kao promjene društvenih uvjeta. Jedna od temeljnih karakteristika te promjene, u čiji su razvoj bila upregnuta mnoga pravila i zabrane, odnosi se na razvoj internalizirane samokontrole. Samokontrola se razvija u odnosu prema seksualnosti, tjelesnim izlučevinama, nasilju, međusobnom ophođenju i običajima pri jelu, kao i na području neposrednog doživljaja svijeta. Upravo na primjeru astronomskih pojava Elias (1996) demonstrira primjenu samokontrole kada je riječ o neposrednom iskustvu. Naime, iako smo našim neposrednim doživljajem svjedoci Sunčeva kretanja oko Zemlje, njegova izlaska na istoku i zalaska na zapadu, to je iskustvo podvrgnuto samokontroli i prisiljeno se povući pred apstraktnim znanjem koje ga izravno pobija. Promjena iskustva nije bila rezultat isključivo napretka znanstvene spoznaje: „Nisu bila potrebna nova otkrića, kumulativni rast znanja o objektima čovjekova razmišljanja, da bi se omogućio prijelaz iz geocentrične u heliocentričnu sliku svijeta. Prije svega je bila potrebna povećana moć ljudi da se u mišljenju distanciraju od sebe samih.“ (Elias 1996, 37). Tako na početku modernog doba na Zapadu spoznaja da se Zemlja okreće oko Sunca na razini doživljaja stječe prvenstvo u odnosu na iskustvo. S tim novim tipom znanja, koje se razvija neovisno o naslijeđenom iskustvu, to iskustvo ostaje samo predmoderni prežetak bez stvarne svrhe i uloge.¹⁰

Budući da su osjetila tijesno povezana s konceptom iskustva, i njih je zadesila slična sudbina. Classen (1999), naime, smatra da je osnovna tendencija koja je utjecala na naše svakodnevno razumijevanje osjetila na Zapadu uvjerenje da su sva osjetila, s vidom kao najvažnijim među njima, puki predkulturni te istodobno transparentni i univerzalni „prozori u svijet“ koji nemaju vlastitu bit. Kroz kritiku takvih tendencija unutar antropologije osjetila u posljednja dva desetljeća nastaju sustavna istraživanja „nižih“ osjetila, njihovih kulturalnih odlika i pripisanih im vrijednosti, ali i komparativna istraživanja o različitim klasifikacijama i doživljajima osjetila u raznim kulturama.

¹⁰ No, Eliasovo razmatranje o neposrednom iskustvu, koje je i predmet interesa ovog rada, treba uzeti sa rezervom. Neposredno iskustvo o kojem govori Elias može biti rezultat geocentrične astronomije koja je stoljećima vladala na Zapadu. Ne znamo kakvo je po tom pitanju bilo neposredno iskustvo u Indiji, u kojoj je heliocentrička astronomija tradicionalno bila mnogo razvijenija. Osim toga, Sunce se po svodu kreće jako sporo pa je vjerojatnije kako je svijest o njegovu kretanju oko Zemlje rezultat određenog apstrahiranja nego neposrednog iskustva.

Oslanjajući se na temeljnu premisu „da je osjetilna percepcija, koliko fizički, toliko i kulturni čin“ te da su „vid, sluh, dodir, njuh i miris ne samo sredstva spoznaje fizičkih datosti, nego, jednako tako, načini prijenosa kulturnih vrijednosti“ (Herzfeld 2007, 431), antropologija osjetila usmjerila se na proučavanje kulture kao osjetilno doživljenog i posredovanog poretka.

Osjetila i antropologija

Antropolozi 19. i početka 20. stoljeća bili su, tvrdi Howes (2006), fascinirani tjelesnim značajkama proučavanih populacija pa su tadašnje monografije obilovale etnografskim podacima o tjelesnim tehnikama, osjetilnim kodovima i općem osjetilnom ambijentu. Izostanak zanimanja za osjetila u antropologiji nakon Prvoga svjetskog rata prouzročen je pokušajem distanciranja od dotadašnje kolonijalističke i rasističke taksonomije i filozofskih uvjerenja. Te su taksonomije izjednačavale Europljane s razumom, vidom i sluhom, a Druge s tijelom i nižim osjetilima. Nakon 1918. osjetila su postala odviše banalna tema za antropologe i njihov se interes okrenuo proučavanju društvenih struktura u koje spadaju političke strukture, terminologije srodstva, itd. Uz to, usporedo s razvojem novih medija koji su bilježili samo zvuk i sliku, u antropologiji su se kao dominantna osjetila ustoličili sluh i vid, što je pojačalo dojam o stvarnosti kao „svijetu bez mirisa, aroma, temperature i tekstura“ (Howes 2006, 7).

Osjetilnost je još prisutna u antropološkom radu između 1930-ih i 1970-ih kod autora poput Claudea Lévi-Straussa, Victora Turnera i Margaret Mead. No, 1970-ih se antropologija ponovno desenzualizira kroz tekstualnu revoluciju predvođenu Cliffordom Geertzom zbog koje je, tvrdi Howes (2006), čitanje kulture zauzelo prijašnje mjesto iskustva kulture, a senzualistički određena pozicija sudjelujućeg promatrača zamijenjena je razumijevanjem kulture kao teksta. Tako se, smatra Howes, interes antropologije u zadnjih stoljeće i pol, nakon početnog zanimanja za tjelesne proporcije i empirijske podatke iz 19. stoljeća, preselio na proučavanje obrazaca osjetila, a odatle na čitanje teksta, da bi završilo s „Writing culture“ i idejom „čitanja kultura“. No već 1980-ih autori poput Michaela Jacksona počinju propitivati konceptualne temelje jezičnih modela analize, što je utrlo put osjetilnom obratu.

U Hrvatskoj

U Hrvatskoj je ambiciozna „Osnova“ Antuna Radića, objavljena 1897, od budućih etnografa zahtijevala što iscrpniji opis svijeta u kojem živi *narod*. Uz opis krajolika, Radić je od etnografa tražio i opise tjelesnih odlika stanovništva – visine, snage, boje kose, itd.

Tako monografija „Život i običaji u Imockoj krajini“, nastala početkom 20. stoljeća na temeljima Radićeve upitnice, obiluje podacima poput: „Ljudi iz sela pri Bijokovi, izgleda da su manji, ali čvršći i žilaviji. Oko polja su veći, ali tromaviji.“ (Kutleša 1993, 79). U Lovretićeve „Otoku“ s prijelaza 19. u 20. stoljeće možemo pročitati da: „Egav je čovik, koji oda, pa se lela i gornim tilom i kukovima s jedne strane na drugu ko da nije dobro sastavit [...] *Šeblav* je onaj čovik, komu nisu zglavci u nogama čvrsti, nego budi u člinku, budi u kolinima rasklimani, pa mu se noge izvraćaju ovamo onamo; kad oda.“ (Lovrećić 1990, 249).

Praksa detaljnih etnografskih opisa kakvu je zacrtao Radić zadržala se u Hrvatskoj i nakon Drugoga svjetskog rata. Jedan od uzroka tomu činjenica je da hrvatska etnologija, za razliku od tadašnje antropologije, nije imala kolonijalnog naslijeđa od kojeg bi se distancirala izbjegavanjem dotadašnjih postavki (usp. Prica 2001). Drugi su uzrok ideje etnološke kartografije koja je u Istočnoj Europi bila utjecajna između dva svjetska rata. Kartografske su ideje utjecale na Gavazzija koji tridesetih godina 20. stoljeća organizira prve kartografske upitnice za prikupljanje etnografskih podataka na terenu (usp. Đaković 2006), a njegov suradnik Branimir Bratanić nakon Drugoga svjetskog rata pokreće projekt etnološkog atlasa. Tako je u kontekstu etnografskog zanimanja za osjetila i tjelesnost posebno zanimljiva *Upitnica* broj 3 za Etnološki atlas Jugoslavije koja, pod 156. temom sadrži detaljna pitanja o tjelesnim kretnjama, položajima tijela kod mirovanja i neverbalnoj komunikaciji. Time se donekle potvrđuje Howesova (2006) tvrdnja o senzualnosti predstavljačkih paradigmi jer kako, primjerice, vidimo iz *Upitnica*, korištenje tijela u svakodnevnici za etnologiju je bio integralan i nezaobilazan dio etnografskog rada.

Dotadašnje postavke etnografskog rada u Hrvatskoj, na kojima je počivala i *Upitnica*, počinju se propitivati tek sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća na zagrebačkom Institutu za etnologiju i folkloristiku. Radićev eksplicitni antiteorijski stav, koji su baštinili i Milovan Gavazzi i Branimir Bratanić (usp. Prica 2001), dodatno je „očuvao“ tradicionalnu

predstavljajući etnografiju od onoga što bi Howes danas možda nazvao suvišnim intelektualizmom. Iako je nepovjerenje spram teoretiziranja u Hrvatskoj etnologiji priječilo razvoj nekih novih zamisli i koncepata, ono je, s druge strane, omogućilo produkciju velike količine etnografske građe koja, s pozicije antropologije osjetila, posjeduje osjetilnu kvalitetu koja je u antropološkom pismu u međuvremenu nestala.

Kritike i polemike

Proučavanje senzorija kao stabilnih i objektivnih kulturnih poredaka ima problematičnu pozitivističku auru što je otvorilo prostor za kritiku antropologije osjetila. Tim Ingold (2002) kritizira antropologiju osjetila zato što u središte stavlja opoziciju osjetila vida, kao karakterističnog za Zapad, i sluha, čija se važnost prenaplaćava u opisu mnogih nezapadnih naroda. Drugima su, tako, pripisani samo oni osjetilni modusi koji se, zbog hegemonije vida, nisu mogli afirmirati na Zapadu. Autor smatra da se promašaj antropologije osjetila sastoji u razumijevanju osjetila kao pukih nositelja kulturnih vrijednosti koje ostaju nadosjetilne i apstraktne, kao i u naturalizaciji različitih osjetilnih modela. Odnosno, on tvrdi da dotadašnja antropologija osjetila promiče uvjerenje da se razlike u doživljaju svijeta pojedinih kultura podudaraju s razlikama u dominaciji određenog osjetila u tim kulturama. U skladu s tim razumijevanjem prevlast bi vida u nekom društvu podrazumijevala odvojenost i objektivnost kao prevladavajuće društvene vrijednosti, dok bi prevlast nekog drugog osjetila podrazumijevala sustav vrijednosti u kojem bi prevladavale vrijednosti poput bliskost i subjektivnosti. Osnova kritike koju Ingold (2002) upućuje antropologiji osjetila svodi se na, kako tvrdi, činjenicu da taj pravac objektivizira osjetila na sličan način na koji je antropologija tijela u svom početku objektivizirala tijelo:

„Kao i ranija antropologija tijela [...] antropologija osjetila – predstavljena u radovima znanstvenika kao što su Howes i Classen – je, čini se, odlučila zanemariti življeno, osjetilno iskustvo u potrazi za onim što bi to iskustvo predstavljalo – bestjelesne kulturne 'ideje' i „vjerovanja“. Ne pomažući nam da shvatimo kako cjelokupno tijelo opaža i kako se značenje stvara u kontekstu tjelesnih aktivnosti promatranja, slušanja, itd., ovaj pristup svodi tijelo na prostor objektiviziranih i nabrojivih osjetila čija je jedina uloga prijenos semantičkog tereta koji u njih projicira kolektivni, nadosjetilni subjekt – društvo, i čija se ravnoteža i omjer mogu izračunati ovisno o količini tereta koji svako od tih osjetila podnosi“ (Ingold 2002, 284).

Prihvaćajući Ingoldovu kritiku antropologije osjetila, i Sarah Pink (2009) se zalaže za iskustveniji pristup u istraživanju i tematiziranju osjetila te dovodi u pitanje korisnost „antivizualizma“ antropologije osjetila i tezu o isključivoj dominaciji jednog osjetila unutar zapadnog senzorijskog. Pozivi istraživačima za osjetilnim urođanjem u različite senzorijske nisu doveli do novih metodoloških rješenja i procedura pa će se zbog toga Pink (2010), koju zanimaju mogućnosti metodološke primjene teorijskih principa antropologije osjetila, založiti za utemeljenje posebne, drukčije imenovane discipline – osjetilne antropologije. Osjetilna antropologija istražuje mogućnosti urođanja u različite senzorijske, ona naglašava metodološku korist koja nastaje kada istraživač na terenu obrati pozornost na vlastita osjetila i njihova stanja. Osjetilna antropologija bi se od „klasične“ antropologije osjetila trebala razlikovati po tomu što bi joj osjetila, umjesto predmetom, bila prvenstveno sredstvom antropološkog istraživanja.

S osjetilnim se, dakle, obratom dogodilo nešto slično kao s tjelesnim obratom. Naime i u ranijem su se tjelesnom obratu iskristalizirala dva temeljna pristupa promišljanja tijela. Jedan pristup, čest u poststrukturalističkoj tradiciji, promišlja „o tijelu“, a drugi, pod utjecajem fenomenološke teorije, promišlja „kroz tijelo“.

Promišljanje „o“ i promišljanje „kroz“ u antropologiji su osjetila doveli do oštre rasprave između Davida Howesa i Sarah Pink. Rasprava je objavljena 2010 u uglednom časopisu „Social Anthropology“, i iz nje se mogu razaznati osnovne točke prijepora između dvija struje utemeljenih na različitim principima.

Jedna je struja tradicionalna i utemeljena na etnografskom proučavanju sustava klasifikacije i kategorizacije osjetila i pripisanih im vrijednosti, dok je druga usmjerena na osjetilno iskustvo kao spoznajno sredstvo (usp. Pink 2009). Tradicionalniji pristup, čijim predstavnikom možemo smatrati Howesa, nepovjerljiv je prema „čitanju kultura“ i poimanju kulture kao teksta, a senzualizam u antropološkom radu izjednačava s empirijskom faktografijom. Za njega bi osjetilni istraživački angažman kao svoju svrhu i krajnji cilj imao što potpunije predstavljanje neke kulture koju se, između ostalog, shvaća i kao osjetilni poredak.

Takav je pristup u izravnoj opreci s tekstualnom tradicijom koja je u antropologiji počela 1970-ih teorijom Clifforda Geertza (1973), koji kulturu ne shvaća kao objektivni sustav koji treba predstaviti, nego kao tekst koji treba interpretirati. Takav pristup vrhunac popularnosti postiže 1980-ih zbornikom „Writing Culture“, u kojem su radovi autora poput Jamesa Clifforda, Renata Rosalda i Stephena A. Tylera udarili novi temelj promišljanju literarne

naravi etnografske djelatnosti. Iz interpretativne je tradicije proizašao novi tip antropološkog i etnografskog pisma koji je obilježila autorefleksivnost autora i njihovi pokušaji definiranja vlastite subjektivnosti u istraživanju i tekstu. Naglašeni je interpretativni karakter antropološkog rada, umjesto nekadašnjeg predstavljačkog, rezultirao zahtjevom za jasnom vidljivošću autorove pozicije u tekstu i za njegovom autokontekstualizacijom.

Budući da Howes (2006) tekstualni pristup vidi tek kao još jednu fazu procesa desenzualizacije i odtjelovljavanja antropološkog znanja, on autorefleksivnost istraživača smatra samo krajnjom manifestacijom tekstualnog manirizma nauštrb koje se žrtvuju deskriptivna točnost i pouzdanost: „Nekada multisenzorijalno i socijalno, antropološko znanje je postalo naglašeno stilizirano i usmjereno na individualnog etnografa. Kao rezultat toga, etnografski autoritet danas ovisi više o 'refleksivnosti' kojom se piše nego o točnosti kojom se 'reprezentira' kultura“ (Howes 2006, 3).

Drugi pristup, za koji u nedostatku boljeg naziva možemo koristiti sintagmu koju je predložila Pink – "osjetilna antropologija" – također zauzima kritički stav spram kartezijske podjele uma i tijela i spram desenzualiziranosti dotadašnjeg antropološkog znanja, ali iz suprotstavljene pozicije. Naime, napuštanje predstavljačke paradigme u interpretativnoj antropološkoj tradiciji ostavilo je upitnim ulogu etnografskog terena kao objektivne instance na kojoj se određeni teoremi mogu potvrditi ili opovrgnuti. Budući da je stekao status samo još jedne tekstualne konstrukcije, fizički „ulazak na teren“ istraživačima više ne garantira nikakav povlašten pristup činjenicama. No promišljanje „kroz tijelo“ i „kroz osjetila“ nudi mogućnost razrješenja toga problema, pozornost usmjerena tijelu i osjetilima na samom terenu bi, teoretski, mogla prevladati taj jaz. Teorijsko uporište taj će pristup potražiti u tradiciji filozofske fenomenologije. Zato Pink (2009), prateći pravce iz kojih je izrastao osjetilni obrat, jukstaponira različite teorije kojima su se mjesto i tijelo profilirali kao predmeti antropologije, a kao poveznicu koja osjetilnom obratu omogućuje da se nastavi na tjelesni i prostorni obrat identificira upravo fenomenološki pristup. U njezinu radu, gotovo organski, djela fenomenologa Mauricea Merleau – Pontyja, Thomasa Csordasa, Edwarda Caseya i Tima Ingolda gotovo organski izrastaju jedno iz drugog, a u tako postavljenoj fenomenološkoj perspektivi osjetila se javljaju kao nužna poveznica između „mjesta“ i „tijela“.

Budući da se fenomenologija u antropologiji oslanja na etnografsku i teorijsku praksu koja naglasak stavlja na neposredno iskustvo unutar etnografskog procesa, osjetilna antropologija zauzima upravo onu poziciju koja je inicijalni predmet Howesove kritike. Naime, naglašavanje individualnog, etnografovog iskustva, kojem se omogućuje artikulacija u procesu istraživanja, osjetilnu antropologiju karakterizira kao nastavljачa prakse etnografske autorefleksije. No, novi će pristup refleksiji autorovog kulturnog konteksta dodati i refleksiju njegova osjetilnog doživljaja, čime je dodatno pojačan sudjelujući aspekt antropološkog poziva. Od antropologa se očekuje sudjelovanje u nekom kulturnom miljeu do te mjere tako da mogu intimno posvojiti vladajuće kodove i intuitivno ih reproducirati. Za opis takvog tipa sudjelovanja iskorištena je metafora „šegrtovanja“: „U fenomenološkoj antropologiji, početak 'šegrtovanja' u novom svijetu života označava potragu za značenjem kao nečim što se javlja našim osjetilima, nečim što svatko može razumjeti zbog zajedničke ljudske prirode, ali se, jednako tako, uči kroz *insajdersko* iskustvo. Sudjelovanje u svijetu-života, prvo kao šegrt, a naposljetku kao kompetentan sudionik, u središtu je fenomenološke metode. Mnogi su primjeri antropologa koji su sudjelovanju pristupili na način koji može djelovati odviše ekstremno“ (Knibbe i Versteeg 2008, 52).

Fenomenološka se metoda tako pokazala vrlo važnom za antropologiju jer je omogućila novinu u metodološkom pogledu. Naime, kako navodi Hayder Al-Mohammad (2011), tek s uvođenjem paradigme šegrtovanja¹¹ koja podrazumijeva osjetilno-tjelesni angažman, a koju su kao oblik terenskog istraživanja utemeljili antropolozi zainteresirani za znanje, spoznaju, otjelovljenje i fenomenologiju, postmoderne su antropologije uspjele iznjedriti nekakav metodološki pomak.

Fenomenologija

Teorijski koncepti na koje se oslanja fenomenološka antropologija većom su mjerom preuzeti iz fenomenologije, filozofskog pravca koji je nastao početkom 20. stoljeća. Fenomenologija njeguje radikalni filozofski stil koji opisom fenomena, u najširem smislu te riječi smjera dospjeti do istine o predmetu proučavanja. Fenomeni se pokušavaju razumjeti iz unutarnje pozicije subjekta, na način na koji se javljaju u svijesti bez ikakvog predteksta koji bi ih smještao na skalama istinitosti, valjanosti ili stvarnosti. Za takav je pristup presudan način

¹¹ *Apprenticeship*.

pojavljivanja nekog fenomena - važno je *kako* se fenomen pojavljuje, a ne na što se on odnosi i što predstavlja (usp. Moran 2002).

Fenomenologiju je u filozofiji utemeljio njemački filozof Edmund Husserl početkom dvadesetog stoljeća. Iako je njegov projekt „čiste fenomenologije“ u međuvremenu uglavnom napušten, brojni su filozofi¹² nastavili razvijati pojedine aspekte njegova učenja, čime su fenomenološkoj misli osigurali značajno mjesto u filozofiji. Zato danas Husserlov rad izvan usko teorijskih krugova nije utjecajan poput radova nekih njegovih nastavljača, kao što su Maurice Merleau-Ponty ili Alfred Schütz. Štoviše, većina se izvorno Husserlovih pojmova poput "svijeta života" ili "intersubjektivnosti"¹³ u suvremenoj teorijskoj produkciji koristi u obliku koji su im podarili Husserlovi nastavljači. No, smatram da se u preuzimanju fenomenološke perspektive važno upoznati s izvornim značenjem Husserlovih ideja jer su se kasniji fenomenolozi uglavnom usredotočili na razvoj pojedinih Husserlovih koncepata koji su u njegovu radu bili dijelovi cjelovitog filozofskog sustava.¹⁴

Husserlova je namjera bila stvaranje „čiste fenomenologije“ – stroge i samostalne fenomenološke znanosti koja bi ponudila odgovarajuću alternativu prirodnim znanostima i empirijskim metodama koje su postajale sve utjecajnijima na prijelazu dvaju stoljeća. Temeljni izvor spoznaje za fenomenologiju bi prema Husserlu trebalo biti neposredno iskustvo koje bi i samo postalo predmetom teorijskog istraživanja, dok bi iskustvo same svijesti o pojedinačnom fenomenu bilo predmetom užeg interesa. Ta bi se svijest u sklopu fenomenološke metode trebala tretirati kao povijesna, društvena i kulturna iskustvena činjenica koju spoznaje transcendentalni ego, idealna instanca koja djeluje kao svojevrsan nezainteresirani promatrač.

Fenomenološka bi se metoda u velikoj mjeri trebala služiti redukcijom „prirodnog stava“. Riječ je o stavu svojstvenom prirodnim znanostima, koji postojanje izvanjskog svijeta smatra neupitnim. Prirodni stav podrazumijeva svijest o stvarima kao da one postoje same po sebi bez obzira na spoznavajućeg subjekta. Taj se stav u prirodnim znanostima, primjerice, očituje kroz klasifikacije i otkrivanja uzročno-posljedičnih veza izvanjskog svijeta. Husserlova

¹² Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer i Emmanuel Levinas samo su neki od njih.

¹³ Intersubjektivnost označava specifično iskustvo putem kojeg se uspijevamo poistovjetiti s drugom osobom. Ključno je za doživljaj drugih i sebe kao subjekata.

¹⁴ S druge strane, pojedini autori posljednjih godina nanovo otkrivaju Husserla. Američki antropolog Alessandro Duranti, primjerice, smatra da je izvorni Husserlov pojam intersubjektivnosti kao alat za antropološke teorije pogodniji od mnogih kasnijih tumačenja tog pojma (Duranti 2010).

namjera nije nijekanje izvanjskog svijeta, već njegovo „stavljanje u zgrade.“ Stavljanje u zgrade, za koje Husserl koristi grčku riječ *epoché*, odnosilo bi se na suzdržavanje od zauzimanja stava o postojanju stvari koje pripadaju izvanjskom prostorno-vremenskom svijetu. Fenomenološka bi redukcija, prema njegovoj zamisli, imala otvoriti prostor opisivanju činjenica s razine odnosa promatrača prema objektivnom svijetu.

Husserl zagovara filozofsko proučavanje naoko trivijalnih činjenica, poput posjedovanja tijela ili same činjenice da živimo u svijetu jer smatra da su one temeljna podloga naših iskustvenih datosti. Stavljanje u zgrade trebalo bi otvoriti prostor za opisivanje „čistog iskustva“, neposrednog, intuitivnog doživljaja neiskrivljenog teorijskim pretpostavkama, a obraćanjem pozornosti na takvo iskustvo otkrilo bi se pravo značenje određenog fenomena za pojedinačnu svijest. Budući da se prirodne znanosti fenomenima bave kao samopostojećim, Husserl smatra da su one dobre za ovladavanje prirodnim svijetom, ali nam istodobno zastiru svijest o tome da taj svijet postoji isključivo u odnosu na spoznavajućeg subjekta. Odnosno, prirodne znanosti potiskuju svijest o genezi i ograničenosti određenih znanstvenih spoznaja. Upravo je Husserl Galilea prozvao „genijem otkrića i zastiranja“ (Pivčević 1997, 118) jer je zbog ideala po kojem su prirodne znanosti prostor bezlične i neosobne objektivnosti, prirodni znanstvenik prisiljen isključivati osobne elemente iz istraživanja kako oni ne bi ugrozili nepristranu objektivnost. Time se, smatra Husserl, zanemaruje činjenica da spoznaje prirodnih znanosti nastaju u konkretnim situacijama „svijeta života“ samog znanstvenika.

Pojam „svijet života“ odnosi se na razinu svakodnevne samorazumljivosti. Taj pojam istodobno označava uvjerenja koja su u temelju našeg odnošenja spram objektivnog svijeta i samih sebe te zajedničke strukture smisla koje određuju zajednički jezik i standarde normalnog i prihvaćenog. Husserl je bio uvjeren da svijet života, unatoč pojavnim varijacijama u različitim kulturama pa čak i među različitim pojedincima, ima u svojoj biti nepromjenjivu strukturu. No, za spoznavanje je univerzalne strukture neizostavan transcendentni ego kao subjekt spoznaje, a takav se ego, krajnje apstrahirana „ja“ instanca očišćena od suvišnih, određujućih svojstava, teško mogao dovesti u istu ravan s konkretnom, povijesnom stvarnošću svijeta života:

„Zapravo Husserl ni sam nije znao kako premostiti ponor između 'apsolutnog ega' i zbilje povijesnog svijeta života. Kao rezultat transcendentalne redukcije on se našao u položaju svojevrzne filozofske inzularnosti koja je, kako je tvrdio, 'metodički preduvjet' doista radikalne filozofije, ali koja mu je krajnje otežala objašnjenje zbiljskog svijeta oko njega.

Kako smo već pokazali, jedan od najtežih problema s kojima se suočio bilo je objašnjenje mogućnosti 'drugih ega', drugih subjekata koji su, mora se pretpostaviti, jednako tako sposobni dosegnuti transcendentalnu razinu s koje je on poduzimao svoju analizu“ (Pivčević 1997, 121).

Suvremenim je strujanjima, u kojima je ukinuće metafizičkog mišljenja već pripremio teren za postmoderne, transcendentalni ego kao subjekt spoznaje postao stran pa je, zajedno s drugim idealističkim elementima Husserlova učenja, kao koncept uglavnom kritiziran i napušten. Za fenomenologe koji dolaze nakon Husserla, spoznajni subjekt uronjen u neposrednu iskustvenu egzistenciju bio je zanimljiviji i konceptualno korisniji od odvojene, neutralne, vječne i nepromjenjive verzije. Štoviše, može se reći da je tu, ujedno, bio i kraj duge povijesti postupnog odvajanja intelekta od tijela i ostalih psihičkih funkcija. Naime, za Aristotela je duša simptom samog života koji sadrži vegetativni, misleći i osjećajni dio i kao takva pripada svim živim bićima. No, postupno, pod utjecajem kršćanstva, duša postaje ekskluzivno ljudska odrednica, a kako navodi Henrik Lagerlund (2007), zahvaljujući koncepciji duše kod svetog Augustina na koju će se osloniti Descartes, intelektualni se dio duše osamostaljuje i počinje djelovati zasebno:

„Duša je za Aristotela i dugu aristotelijansku tradiciju životni princip. Sve žive stvari imaju dušu [...] Jedan od razloga zbog kojeg je Descartes upotrijebio termin 'um' umjesto 'duša' je u tome što je time odbacio gledište po kojem je duša životni princip. Duša nije esencijalna živim bićima budući da, kako on tvrdi, samo ljudska bića imaju dušu i tijelo. Dok s jedne strane odbacuje tu aristotelijansku koncepciju, s druge strane prihvaća značenje duše koje se tradicionalno vezuje uz Platona i Augustina. Za Augustina duša nije životni princip, nego prije misleća stvar ili entitet. Kao takva je bestjelesna, neprotežna i nedjeljiva. Descartesov je dug Augustinu zbog koncepta uma tako postao uobičajeno mjesto u suvremenim komentarima“ (Lagerlund 2007, 4).

No, Husserl (2007) smatra da kod Descartesa taj proces još nije dovršen pa utemeljitelj fenomenologije tvrdi da se Descartesovo „mislim“ ne odnosi isključivo na intelektualnu aktivnost, nego na cjelokupni psihički doživljaj. Preuzeta kartezijska pozicija, u kojoj je subjekt percepcijom još uvijek odvojen od svijeta, učinila je Husserlovo polazište nepogodnim u kontekstu sve snažnijih pokušaja uranjanja subjekta u konkretnu egzistenciju:

„Neke od specifično egzistencijalističkih kritika Husserlova pristupa i pretpostavki su sljedeće. Prvo, za Husserla je prvenstvena dimenzija intencionalne usmjerenosti kognitivna, to

jest, analiza sveobuhvatnog jedinstva intencionalnog akta i objekta je izračunska i djelomična. Drugo, on postavlja epistemološko težište ljudskog razumijevanja u racionalno razumijevanje i intuiciju 'višeg reda'. Treće, transcendentelni ego, kakav se otkriva procesom redukcije, odvojeni je promatrač nezainteresiran za svijet zdravog razuma i njegovu svakodnevicu. Četvrto, svijest je mišljena u obliku monade kroz koju, ili u koju, ništa ne može prodrijeti; takva koncepcija neizbježno vodi u solipsizam. Peto, od krajnjeg se stupnja redukcije očekuje da dovede do precizne znanosti o bitima, odnosno materijalnim i duhovnim esencijama, kategorijama srodnim formalnoj ontologiji; no, upravo se ljudsko biće opire takvoj kategorizaciji budući da ono *nema* esenciju. Šesto, i možda najporaznije, fenomenološko stavljanje u zagrade, iako neophodno, neizvedivo je u potpunosti, barem ne bez ozbiljnog narušavanja zbiljskog odnosa koji svijest ima sa svojim svijetom“ (MacDonald 2001, 2).

Zato je kod francuskog fenomenologa Mauricea Merleau-Pontyja, koji je postao jedan od ključnih autora u antropologiji prostora i antropologiji tijela, spoznajni subjekt prvenstveno tjelesne naravi. Merleau-Ponty je prihvatio opće smjernice fenomenološkog programa kako ga je zacrtao Husserl, a koje uključuju podozrivost spram prirodnih znanosti i objektivnog znanja te težnju iscrpnom opisu temeljnih ljudskih iskustava, s time što je on pažnju dodatno usmjerio na svijet predreflektivne percepcije. Tako Merleau-Ponty (1990) u „Fenomenologiji percepcije“ istražuje osjetilo dodira za koje smatra da sačinjava paradigmatiku osnovu kroz koju se može pristupiti boljem razumijevanju ljudskih odnosa spram tijela i tjelesnosti.

Premda je i Husserl (2007) uočio konceptualnu važnost tijela, za njega ono još uvijek ostaje nešto različito, odvojeno od svijesti. Merleau-Ponty, s druge strane, tijelo i svijest smatra međusobno isprepletenima i neodvojivima. Za Husserla svi osjeti pripadaju duši, a za Merleau-Pontyja je tijelo, čak i na opisnoj razini, konceptualni prostor koji podjednako zauzimaju svijest i realnost. Odnosno, dok Husserl inzistira na radikalnoj drugosti koju svijesti i iskustva imaju u odnosu na materiju i prirodnu, Merleau-Ponty inzistira na međusobnom prožimanju svijesti, tijela i svijeta (usp. Carman 1999). Percepcija kojoj Merleau-Ponty u skladu s fenomenološkom orijentacijom i dalje priznaje primat, tjelesno je posredovana, a takvo tijelo-subjekt ono je što omogućuje bilo kakvo *življeno iskustvo* kroz koje osjećamo, doživljavamo i djelujemo.

Premda je Husserl bio vođen težnjom za prevladavanjem kartezijanskog dualizma koji je pokušao dokinuti uvođenjem transcendentalnog subjekta i njegov je rad, smatra Carman (ibid.), na konceptualnoj razini obilježen dualizmom. Taj se dualizam kod Husserla ogleda u

razlikovanju svijeta i svijesti između kojih zjapi „ponor smisla“ (ibid., 9). Merlau-Ponty je pak spomenuti dualizam pokušavao razriješiti uranjanjem subjekta u tjelesnu egzistenciju u kojoj se svijet i svijest ontološki izjednačuju: „Merleau-Pontyjevo je gledište naturalističko utoliko što ljudska bića promatra kao potpuno integrirana u prirodni poredak, kao da temeljno pripadaju svijetu, premda ne kao puki objekti u svijetu jer njihova prisutnost generira društveni svijet kulture“ (Moran 2000, 404).

ANTROPOLOGIJA I GUBITAK APSTRAKCIJE

Empirična kultura

Antropologiju osjetila možemo promatrati kao još jedan od pristupa koji kritiziraju i ponovno „otkrivaju“ hegemonijski kompleks koji je feminizam prepoznao u patrijarhatu, a postkolonijalna kritika u Zapadu. Antropologija osjetila je u sredovječnog, zapadnog, naglašeno racionalnog muškarca, čiji lik svakom novom kritikom postaje sve razrađeniji i detaljnije opisan, otkrila i njegovo omiljeno osjetilo – vid. Kritičku usmjerenost nove antropologije u nastajanju prilično je jasno, skoro programatski, izložio David Howes: „Ovaj je osjetilni obrat u znanosti dijelom reakcija usmjerena protiv bestjelesnosti konvencionalnog akademskog pisma. To je, jednako tako, i izazov onomu što je već nazvano hegemonijom vida u zapadnoj kulturi [...] Ostala osjetila, posebno takozvana niža osjetila, nedovoljno su predstavljena i nedovoljno teoretizirana u suvremenom znanstvenom radu.“ (Howes 2003, XII).

Poimanje kulture kao nadređenog, apstraktnog sustava vrijednosti i pravila koji je kroz osjetila tek predstavljen, na kakvo se oslanja Howesov rad, već je kritizirana s pozicije koju bismo, u nedostatku boljeg naziva, mogli nazvati fenomenološkom. No, razračunavanje s takvim, tradicionalnim konceptom kulture nije posebnost antropologije osjetila.

Nepovjerenje prema konceptu koji kulturu shvaća kao nadindividualnu, statičnu strukturu u antropologiji ima dugu tradiciju. Prema Robertu Brightmanu (1995), još su četrdesetih godina prošlog stoljeća u američkoj i britanskoj antropologiji autori poput Kluckhohna, Kellyja i Radcliffe-Browna imali primjedbe na dotadašnje poimanje kulture, da bi Pierre Bourdieu 1970-ih iznio najutjecajniju kritiku tog pojma, i tako pokrenuo trend zbog kojeg se naredna dva desetljeća čekalo još samo na to da netko performativnim govornim činom kulturu proglasi i mrtvom (usp. Brightmann 1995). Napuštanje tradicionalnih koncepata, kao i spoznavanje njihove nemoći da analiziraju fenomene poput tjelesnosti na način koji je neće svesti na pukog provodnika kulturnih formi, odvija se istodobno preuzimanjem teorema iz fenomenologije i poststrukturalističke teorije. Novi su načini promišljanja tjelesnosti

omogućili živahnu teorijsku produkciju u antropologiji, a zahvaljujući pojmovima prakse i diskursa antropolozi su „poletjeli kao nikad prije“ (Al-Mohammad 2011, 122).

Brightmann (1995) prilično uvjerljivo pokazuje kako se veliki dio suvremene kritike koncepta kulture u antropologiji oslanja na esencijalizirane, u osnovi pogrešne interpretacije. Zagovornici „sahrane“ koncepta kulture odavno su postavili pitanje može li se on zamijeniti kakvim pogodnijim analitičkim kao što je, primjerice, diskurs. Cjelovitost, koherentnost i bezvremenost kritizirani su, kao obilježja tradicionalno pripisivana konceptu kulture, na temelju „kriptopozitivističkih opservacija“ koje su isticale kako „antropolozi zapravo ne mogu iskusiti cjelovitost kao osjetilni podatak na etnografskom terenu“ (ibid., 515).

Osnova je tih kritika, dakle, nemogućnost potvrde navedenih atributa kao empirijskih podataka s terena i njihova nespojivost sa svakodnevnim ljudskim iskustvom. A upravo to *svakodnevno ljudsko iskustvo*, shvaćeno kao dohvatljiva etnografska činjenica, postaje jednom od bitnih točaka kroz koju se posljednjih trideset godina odvija fenomenološki upliv u antropologiju. U Americi je fenomenologija svoje mjesto u antropologiji stekla osamdesetih godina prošlog stoljeća, u kontekstu tada proglašene krize etnografije (usp. Clifford i Marcus 1986), a naziv *fenomenologija* u antropologiji se počeo koristiti za svaku antropologiju ili etnografiju koja naglasak stavlja na iskustvo kao predmet proučavanja, neovisno o tome koriste li fenomenološku metodu na način kako ju je zacrtao Husserl (usp. Katz i Csordas 2003). I u nordijskim je zemljama, kako tvrde Frykman i Gilje (2003), fenomenološka teorija češće legitimacijski temelj koji omogućuje proučavanje svakodnevnice, nego sustavan teorijski pristup.

Linija mišljenja koja se oslanja na Merleau-Pontyjevu fenomenologiju je unutar fenomenoloških pristupa u antropologiji poprimila značajke distinktivne tradicije s otjelovljenjem kao ključnim pojmom. U toj je tradiciji prihvaćeno fenomenološko pojmovlje upotrebljavano za tematiziranje neposrednog iskustva utjecalo na rekonceptualizaciju pojmova kulture. Tako, primjerice, američki antropolog Thomas Csordas (2003) prihvaća Merleau-Pontyjev koncept otjelovljenog spoznajnog subjekta, i zatim ga prilagođava kulturno-antropološkoj uporabi: „otjelovljenje je metodološko polazište u kojem se tjelesno iskustvo podrazumijeva kao egzistencijalno polje kulture i sebstva“ (ibid., 269).

Pod utjecajem fenomenologije kultura se u fenomenološkoj antropologiji razumijeva kao svijet života, a od antropologa se očekuje da kulturnim fenomenima i pojavama pristupa kao neposredno danim osjetilnim činjenicama. Antropolog bi, dakle, trebao moći sudjelovati u

nečijem svijetu života samim uranjanjem u njega i onda iz te pozicije pisati o kulturnim značenjima kao očiglednim istinama. Osim naglašavanja iskustva, koje su preuzele od fenomenološke tradicije u antropologiji, osjetilno utemeljene antropologije i etnografije od istraživača će zahtijevati naglašavanje upravo tjelesno-osjetilnog aspekta iskustva. Osnovna pretpostavka takve antropologije razvijanje je osjetilnih sposobnosti i dualnih senzorijskih istraživača, ustrajavanje na sposobnosti uživljavanja u različite poretke osjetila kao puta za razumijevanje osjetilne datosti proučavanih kultura.

Zato za fenomenološku paradigmu u antropologiji samo promatranje sa sudjelovanjem nije dovoljno. Fenomenološki pristup naglasak stavlja na sudjelovanje u mjeri koja je potrebna da istraživač otjelovi kulturu koju proučava. Jedan primjer nam pruža Michael Jackson (1983) koji je, kako sam navodi, počeo shvaćati kulturu u selu Kuranko u Sierra Leoneu tek nakon što je usvojio svakodnevne tjelesne prakse poput paljenja vatre i odlazaka po vodu. Naime, kako sam navodi, u početku je terenskog rada isključivo bio zainteresiran za ritualne prakse i nije poklanjao osobitu pažnju svakodnevnim aktivnostima. Tek kad je počeo paliti vatru upravo na način na koji to rade stanovnici sela dobio je uvid u mnoštvo faktora koji uvjetuju seoske djelatnosti. U konkretnom je slučaju postao svjestan teške dostupnosti drva za potpalu i činjenice da žene svakodnevno moraju pješačiti nekoliko kilometara da bi ga donijele. Na taj je način, tvrdi, postao svjestan racionalnosti koja prožima sve aktivnosti u selu (ibid., 340).

Ekstremniji je primjer Paula Stollera. Stoller je odrađivao dug i iscrpan etnografski teren u Zapadnom Nigeru, a dio njegova terenskog angažmana uključivao je i šegrtovanje kod *sorka* – songhajskog vrača¹⁵ (v. Stoller 1989). Stollerova knjiga „The Taste of Ethnographic Things“ (1989) u kojoj opisuje svoj terenski rad naišla je na dobar prijem u akademskoj zajednici i predstavlja jedno od značajnijih djela koje se bave problemom osjetila i osjetilnosti u antropologiji. No, ranija, knjiga „In Sorcery's Shadow“ (Stoller i Olkes 1987) u toj istoj je zajednici naišla na brojne kritike. U tom djelu Paul Stoller i sociologinja Cheryl Olkes vrlo detaljno opisuje proces svog šegrtovanja, a akademski se *ratio* često povlači pred svijetom magije:

„Probudio me ritam koraka na krovu kuće ... Nisam se micao, i ništa više nisam čuo. Iznenada sam imao jak dojam da je nešto ušlo u kuću. Osjetio sam njegovu prisutnost i uplašio sam se. Riješen da kuću oslobodim toga što obigrava u mraku, počeo sam odmotavati

¹⁵ Songhay - zapadnoafrički narod.

prekrivač. Ali moj donji dio tijela nije se micao. Uštinuo sam svoja sleđena bedra i ništa nisam osjetio. Počeo sam recitirati *genji how* [...] Polako, trnci su se proširili iz mojih nogu u moja stopala“ (Stoller and Olkes 1987:148, citirano u Walczak 2009:7).

Radikalna primjena emskog pristupa, koja je za posljedicu imala postupno napuštanje akademskog diskursa i sve veći naglasak na doživljaj stvarnosti iz pozicije vraća, naposljetku je izazvala ozbiljne sumnje u vjerodostojnost podataka i ugrozila znanstveni status samog djela (v. Walczak 2009).

Treba primijetiti da je i u Stollerovom i u Jacksonovom slučaju, prisutna slika određene kulture kao zasebnog svijeta koji se pred istraživačem otkriva tek u trenutku kada se antropolog s njime dovoljno stopi. Kritičari su taj pristup već usporedili „toplom kupkom“ (Knibbe i Versteeg 2008:59) u koju se, prema volji, može ulaziti i iz nje izlaziti.

I u fenomenološkim se redovima tražila zamjena za koncept kulture, kojem se prigovarala njegova statičnost i esencijalizam, pa se kao pogodan termin, primjerice, nudio dinamičan i polimorfan koncept svijet života. Za takvom promjenom, ipak, nije bilo potrebe. Naime, svijet života u značenju svijeta zatečenih i neupitnih fenomena, i kultura kao zajednički vrijednosni i doživljajni totalitet sve se više preklapaju u svojim značenjima i postaju gotovo istoznačni. Tako se kultura pozicionira na razinu predreflektivnog iskustva, do kojeg se dopire postupkom autorefleksije i koje se, u svojoj datosti, uzima zdravo za gotovo. Na taj način empirizirana kultura gubi značajke apstraktnog, nepromjenjivog nadsustava. Ili, kako je to formulirao američki fenomenolog Edward Casey:

„Ove [kulturne] prakse i institucije prožimaju svaku razinu percepcije [...] Prožimanje se odvija čak i kada je dana percepcija predkonceptualna i preddiskurzivna. Ne biti još uvijek konceptualno ili riječima artikulirano nije isto što i izvankulturno konstituirano, a još manje slobodno od društvenih ograničenja. Shodno tomu, primat percepcije nema za posljedicu prioritetan položaj percepcije u odnosu na kulturu ili društvo, kao da su potonji odvojivi dijelovi našeg bića i iskustva: ove datosti se prelijevaju u infrastrukturi same percepcije“ (Casey 1997, 18-19).

Dakle, Casey, protivno kartezijsko-transcendentalnoj koncepciji spoznajnog subjekta, smatra da je sam čin percepcije neodvojiv od kulturalnosti i društvenosti. Zato subjekt percepcije koji odustane od diskurzivno-analitičkog pristupa i prepusti se *pažljivom bivanju* može uspostaviti izravan pristup fenomenu. I promatrač i promatrano već su u činu

prediskurzivne, kulturom prožete percepcije, jedno. Otjelovljujući kulturu fenomenologija je zapravo *spašava* kao predmet antropološkog proučavanja. Percepcija kojom se ima spoznati kultura ili kakav drugi predmet antropološkog istraživanja dohvatljiv na terenu, razumijeva se, zahvaljujući konceptu otjelovljenja, prvenstveno kao tjelesno-osjetilna percepcija. Takvo poimanje kulture i spoznajnog subjekta ima metodološke posljedice pa Sarah Pink (2009), primjerice, u pokušaju razvijanja metode utemeljene na teorijskim postavkama antropologije osjetila od istraživača traži osjetilnu angažiranost u etnografskom procesu, a etnografski je teren sklon shvatiti kao fenomenološki koncipirano mjesto. Pink u velikoj mjeri prihvaća Caseyev koncept mjesta kao neposredno iskustvene činjenice. Oslanjajući se na Merleau-Pontyja, Casey (1997) daje prvenstvo percepciji kad je riječ o poznavanju mjesta. Štoviše, za njega je jedini način poznavanja mjesta bivanje „u mjestu“ (ibid., 189), koje iziskuje snažnu svijest o postojanju u određenom trenutku, a apstraktne kategorije prostora i vremena izvedenice su cjelovitog iskustva koje nastaje percepcijom mjesta (ibid., 36). Na temelju toga će Pink (2009) istaknuti neizostavnost osjetila u antropološkom procesu jer ona omogućuju neposrednu vezu istraživača s etnografskim terenom.

Ocrtavajući teorijske zasade iz kojih nastaje osjetilni obrat, Sarah Pink (2009) upravo preko fenomenoloških teorija gradi vezu između osjetilnog, prostornog i tjelesnog obrata pa se kod nje radovi Merleau-Pontyja, Thomasa Csordasa i Edwarda Caseya nadopunjuju. Prihvatimo li pretpostavku da je osjetilni obrat sastavni dio trijade koja uključuje tjelesni i prostorni obrat, možda je i sama riječ „obrat“ pretjerana i još uvijek prerano upotrijebljena. Budući da antropologija osjetila ne dovodi u pitanje postavke svojih prethodnika – tjelesnog i prostornog obrata – „osjetilni nastavak“ možda bi bio prikladniji naziv od „osjetilnog obrata“, a tri bi se pravca zajedno mogla promatrati kao dijelovi šireg, fenomenološkog obrata u antropologiji koji je još uvijek u tijeku.

Antropološka potraga za iskustvom

Uobičajeni narativ o načinu na koji je etnografija zauzela mjesto koje joj pripada u antropologiji glasi otprilike ovako: Jednom davno, antropolozi su imali slab ili nikakav kontakt s terenom, a terenski podaci bili su isključivo materijal za njihove apstraktne spekulacije i sustave klasifikacija (usp. Van Maanen 1988). No, 1920-tih, Bronislaw

Malinowski,¹⁶ antropolog kojeg su okolnosti Prvog svjetskog rata prisilile na dugogodišnji boravak među urođenicima Trobrijanskog otočja, promovira ideju o sudjelujućem promatraču. Riječ je o radikalnom zahtjevu za iscrpnim i dugotrajnim terenskim istraživanjem u kojem će antropolog biti u stalnom kontaktu s ljudima koje proučava kako bi mogao "pojmiti stanovište urođenika, njegov odnos prema životu, shvatiti *njegovo* viđenje *njegovog* sveta" (Malinowski 1979, 23). Vođene tako formuliranim imperativom, generacije antropologa nakon Malinowskog pokušavale su doći do što boljeg shvaćanja stranih kultura kroz dobrovoljna izgnanstva u njima, a etnografija je postala neophodan uvjet antropološkog znanja.¹⁷

Premda je posvećenost terenskom radu i potreba za shvaćanjem urođeničke perspektive u antropologiji prisutna i prije Malinowskog (usp. Lassiter 2005), tek je njegov metodološki manifest uspostavio terensko sudjelovanje kao temelj antropološkog rada. Tako su, počevši s Malinowskim, osobna etnografova iskustva ušla u središte etnografskog procesa. Autorova je osobnost u antropologiji bila prigušena znanstvenim standardima objektivnosti i distanciranosti sve do šezdesetih godina 20. stoljeća kada se javlja autorefleksivna etnografija. U njoj, antropolozi kroz priču o svojim terenskim iskustvima razmatraju širok spektar teorijskih pitanja, od epistemologije do politike, i kroz njih problematiziraju dotad prilično jednoznačan odnos etnografa i njegova terena.

I, na kraju, osamdesetih godina prošlog stoljeća, na valu socijalnog konstruktivizma, James Clifford i George E. Marcus staju na čelo pokreta *pisanja kulture* koji promovira tezu o kulturnoj realnosti kao o konstruktu koji nastaje u procesu etnografovog napora da tu stvarnost opiše kao neovisan i samopostojeći entitet.

U međuvremenu u Hrvatskoj

U međuvremenu, na razvoj su etnologije u Hrvatskoj utjecale drukčije povijesne okolnosti. Kako objašnjava Ines Prica (2001), slobodni od radikalnog i učestalog prostornog izmještanja, srednjoevropski i istočnoevropski etnolozi, odgajani u istoj kulturi koju će i proučavati, ostaju

¹⁶Ovakav pristup povijesnom narativu mogao bi se nazvati pristupom „velikog čovjeka“ koji, kako to ističe Charles E. Bowman (2005), historicizira legendu o „herojskoj figuri (uglavnom muškoj) koja samostalno mijenja tijek moderne povijesti, utemeljuje školu mišljenja, ili uvodi novu paradigmu.“ (str. 4).

¹⁷Opisana situacija prvenstveno se odnosi na anglosaksonske zemlje. U francuskoj tradiciji, koja se oslanja na Durkheima, terenski rad pak zauzima sekundarnu poziciju u odnosu na analizu utemeljenu na različitim izvorima, uključujući i klasičnu literaturu (Clammer 1984).

dugoročno vezani uz usko ograničen lokalitet kojem se često vraćaju. Oni svoju znanstvenu legitimnost grade kroz dugotrajno i iscrpno proučavanje, čuvajući se pritom pretjerane teoretičnosti, čime njihova djela uglavnom zadobivaju trajnu arhivsku vrijednost. Arhivistički duh odnjenogovan u europskoj etnologiji rezultat je, tvrdi autorica, ideje o detaljno opisanoj kulturi koja će omogućiti valjanu interpretaciju jednog dana kad se utvrde sve bitne činjenice. Tako su, zahvaljujući domaćoj orijentiranosti etnologija i pripadnosti proučavanoj kulturi čiji su seljački dio željele proučavati, hrvatski i istočnoevropski etnografi i etnolozi/antropolozi uspjeli izbjeći tešku, ali uzbudljivu sudbinu anglosaksonskih kolega i nisu se podvrgavali dugotrajnim i iscrpljujućim boravcima s ljudima koje su proučavali.

Umjesto toga, u Hrvatskoj je antropologiji utemeljena tradicija koja je podrazumijevala podjelu terenskog i interpretativnog rada, koje su često obavljale različite osobe i u različitim fazama (usp. Čapo Žmegač et al. 2006). Ta je podjela rada osobito došla do izražaja kroz projekt etnološkog atlasa koji je vodio Branimir Bratanić, a u kojem se od žitelja na određenoj lokaciji očekivalo da ispune Upitnicu koju će profesionalci analizirati. Takva je podjela rada imala i teorijsku dimenziju. Naime, iako je etnografija Antuna Radića na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće pokazivala neke značajke etnografske autorefleksivnosti (usp. Pletenac 2005), ona s Bratanićevim zasjedanjem na čelo hrvatske etnologije radikalno mijenja smjer. Hrvatska se etnologija tako usmjerava izrazito arhivistički, a u teorijskom radu se uspostavlja jasan odnos moći između istraživača i domaćih drugih:

„Etnografija je kod Bratanića stroj za klasifikaciju [...] Za njega je legitimnost takve klasifikacije određena njegovim vlastitim položajem kao samorazumljivim. Ujedno je to prva karika kojom on proizvodi vlastiti položaj sudjelujućeg subjekta [...] Takav *participant* položaj ima još jednu važnu karakteristiku: proizvesti upitnicu na nekom prostoru, dakle zatvoren i jasan popis svih moguće promotrivih elemenata, može samo onaj tko je svojom osobnom poviješću vezan uz taj prostor, a nikako stranac [...] Tako Bratanić odbija interpretaciju kako stranog tako i domaćeg Drugog. Strane antropologije nisu dovoljno dobro opremljene za reprezentaciju, jer traže univerzalističke zakonitosti razvoja čime osiromašuju stvarni sadržaj ovih starih kultura. Također, strana mu je i pučka interpretacija, jer može bitno snažnije dovoditi do sasvim krivih predodžbi koje se onda vrlo lako ucjepljuju u tu samu kulturu. Tako se Bratanić, na neki način, uspostavio kao stražar nad kontaminacijom smisla seljačke kulture“ (Pletenac 2005, 14-16).

U Hrvatskoj se napuštanje takve pozicije domaćeg etnologa odvija sedamdesetih godina prošlog stoljeća zahvaljujući radu znanstvenika s Instituta za etnologiju i folkloristiku. Onise, kroz kritiku razumijevanja kulture koju je promovirala kulturnohistorijska škola – tada vladajući pravac u hrvatskoj etnologiji prakticiran i podučavan na zagrebačkom Filozofskom fakultetu – zalažu za iskustveno promatranje sa sudjelovanjem. Nažalost, kako navodi Ivan Lozica (2006, 240) nova je paradigma uspjela zaživjeti tek fragmentarno.

Teren ili etnografija

Promatrana kroz prizmu Davida Howesa (2003), kratka akademska povijest sudjelujućih promatrača i refleksivnosti poprima oblik velikog zaborava osjetila. Prema njegovu viđenju:

„Antropološki angažman povezan s osjetilima u proteklo se stoljeće i pol promijenio od zanimanja za mjerenje tijela i bilježenje osjetilnih podataka do zanimanja za osjetilne obrasce, od osjetilnih obrazaca do čitanja teksta, i konačno od čitanja teksta do pisanja kulture. Unutar tih promjena, sadržaj je antropološkog znanja mijenjao karakter od multisenzorijalnog i socijalnog do spektakularno stiliziranog i usredotočenog na individualnog etnografa. Kao rezultat toga, etnografski autoritet trenutno ovisi više o 'refleksivnosti' kojom netko piše nego o točnosti kojom predstavlja kulturu“ (str. 3).

Kao začetnika tekstualne „stupice“ u koju je upao antropološki rad Howes je spreman istaknuti Clifforda Geertza zbog njegove ideje o kulturi kao tekstu pogodnom za interpretaciju. No, premda je metafora tekstualnosti kojom se služi Geertz pogodno sredstvo za svođenje njegove teorije pod isti nazivnik s pokretom pisanja kulture, pristupi Clifforda Geertza i Jamesa Clifforda antropološkim problemima zapravo su suprotstavljeni. Geertzova slika kulture još uvijek je bitno tradicionalistička. On i dalje u određenoj mjeri zastupa prosvjetiteljski impuls koji se u antropologiji ogleda u univerzalističkom principu. Riječ je o pristupu kulturi kao apstraktnoj strukturi koja je shvatljiva isključivo s racionalističke pozicije. Iz te se perspektive svaki kulturni sustav može promatrati kao da je u svojoj intenciji racionalan. Bilo da je riječ o ispunjavanju neke funkcije, što je model koji zastupa Malinowski, ili, pak, kao pokušaj izražavanja apstraktnih modela što primjerice zastupa Levi Strauss.¹⁸

¹⁸ Levy Straussovo svođenje *svega* na primarne strukture zakrivene empirijskim sadržajem smješta kulturu u polje razumijevanja koje je određeno istim strukturama kao i ono o čemu se misli. Time je olakšano poklapanje

Usmjerenost na istraživanje kognitivnih struktura koje u sebi sadrže potencijal ideoloških normativa kao što su zahtjevi, zabrane, legitimacija i objašnjenja djelovanja usmjerilo je pažnju antropologa na prakse jasno vidljive u društvenoj sferi, odnosno na iskaze subjekata. *Getting into a native's head* iz te se pozicije odnosi na spoznaju intrinzične apstraktne i racionalističke strukture, a ne na neko pretpostavljeno doživljajno, afektivno područje. Kad Clifford Geertz kao krajnji cilj antropološkog poduhvata ističe „Što to do vraga oni misle da rade“ (Geertz 1993, 125) – tu nije riječ o emotivno doživljajnoj dimenziji predmeta istraživanja nego o racionalnoj strukturi. Ukratko, za Geertza kultura ostaje nadređena pojedincu i ona svojim sadržajem uvjetuje način na koji će biti doživljena. Antropologije iskustva, emocija, itd. pokušavaju, pak, zahvatiti širu, doživljajnu razinu kao izvorište djelovanja i kulture njenih pripadnika. Takve su antropologije usmjerene na područje koje tradicionalno pripada "unutarnjem" životu pojedinca, koji se razlikuje od onog izvanjskog, koji je zamjedben i zabilježiv kao činjenica. Izvanjski će se život uobičajeno odnositi na bihevioralnu i oralno-komunikacijsku sferu koje su dostupne u obliku „teksta“. Pokušaj zahvaćanja iskustva, onog što se ne nalazi toliko u *native's head* koliko u *native's heart*, smatra Geertz (1993), nailazi na primarnu poteškoću, a ta je da je u stvari nemoguće znati što to drugi osjećaju jer je nevidljivo i pripada unutarnjoj sferi. No, za njega je to i nepotrebno jer je zadatak antropologa shvatiti koncepte koji su istraživanoj populaciji iskustveno bliski, pri čemu je naglasak na razumijevanju, a ne na bivanju. Stoga on, pozivajući se na Malinowskog, odlučno zastupa stav da u antropologiji „ne moraš biti jedan od njih da bi ih poznavao“ (Geertz 1993, 124).

Za Geertza je kultura još uvijek *tamo vani*: u javnoj, interpersonalnoj sferi. „Kultura je javna zato što je i značenje [javno]“ (Geertz 1993, 12), a antropološki se rad problematizira kao pitanje adekvatnog pristupa predmetu proučavanja. Svojstvo kulture, shvaćene kao predmet istraživanja humanističkih i društvenih znanosti, neposredno utječe i na njenu pozicionalnost. Geertzovo karakteriziranje kulture kao jezika kulturu pozicionira u diskurzivno polje i omogućuje prevođenje heterogenog mnoštva kulturne stvarnosti u čitljiv oblik. To se odvija putem istraživanja simboličkih sustava koji uređuju empirijsku stvarnost i čine je smislenom. Budući da ispravan pristup treba biti određen prirodom predmeta proučavanja, kod Geertza će to uroditi zdravorazumskim zaključkom: ako predmet shvatimo kao tekst, ispravan način njegove spoznaje ima biti interpretacija.

mišljenja i mišljenog, što na temeljnoj razini održava duboko Levy Straussovo uvjerenje o istini kao adekvaciji (usp. Levi-Strauss 1960).

S druge strane, tekstualnost na kojoj inzistira Clifford¹⁹ nije oznaka izvanjskog, za-sebe-postojećeg fenomena, već isticanje literarnog karaktera antropološkog rada koji, vođen vlastitim strategijama, proizvodi i predmet proučavanja i autora. Tu se antropologov um, budući da je neovisan predmet spoznaje raskrinkan kao još jedan literarni konstrukt, usmjerava na sam čin pisanja kao središnju instancu koja stvara vlastite subjekte i objekte i daruje im veću ili manju autentičnost.

Praksa refleksivnosti, koja je dodatni zamah dobila u postavkama tekstualnog obrata, za ukus je tradicionalno orijentiranih antropologa preveliki naglasak stavila na antropologovo individualno „ja“ i oslobodila ga obaveze znanstvene spoznaje socijalnih činjenica kao objektivnih datosti. Tako Bourdieu (2003), koji fenomenološke i postmodernističke antropologije smatra sumnjivo *narcističkima* i *egološkima*, praksu refleksivnosti većine refleksivnih antropologija opisuje na sljedeći način:

„Netko bi mogao pomisliti da se ovdje referiram na praksu, koja je desetljeće prije postala modernom od strane izvjesnih antropologa, posebno na drugoj strani Atlantika, a koja se sastoji u promatranju sebe koji promatra, promatranju promatrača u njegovom poslu promatranja ili transkripcije njegovih opažanja o odnosu s informantima nastalih povratkom na teren i, na kraju ali ne i najmanje važno, o narativima o svim tim iskustvima koji često vode k prilično obeshrabrujućem zaključku da krajnja analiza nije ništa drugo do diskurs, tekst, ili, čak gore, pretekst za tekst.“ (str. 282)

I iritacija tekstualizmom postpredstavljачkih etnografija, koju iskazuje David Howes, postaje razumljiva kada se promotri kao potreba za ponovnim uspostavljanjem čvrstog predmeta proučavanja koji svoje prirodno mjesto nalazi „negdje vani“, na terenu i zahtijeva odgovarajući misaoni alat kojim bi se mogao zahvatiti. Tako su pozicije Davida Howesa i Clifforda Geertza, unatoč suprotstavljenosti u pitanju naravi proučavanog predmeta, na istoj epistemološkoj ravni.

Naime, tradicionalno poimanje spoznaje kao adekvacije, koja podrazumijeva što potpunije i bolje poklapanje predodžbe o predmetu sa samim predmetom, u antropologiji je steklo oblik u kojem se, na temelju detaljnog etnografskog prikaza površine pojave, u teorijskoj fazi rada zaključuje o apstraktnoj biti. Howesova nostalgija za predstavljачkim modelom izražena

¹⁹James Clifford po obrazovanju nije antropolog pa u njegovu iskustvu izostaje, ako je to uopće bitno za ovu temu, terenski *rite de passage*.

pitanjem: „Zašto je tako pogrešno danas zahtijevati 'predstavljanje kulture'“ (2006, 24) dijagnosticiranje je epistemološke rupe koja je nastala nakon konstruktivističkog vala. Ono što tradicionalnu antropologiju osjetila izjednačava s onom suvremenijom, koju karakterizira tjelesno-fenomenološka orijentacija usidrena u zamislima Michaela Jacksona, Tima Ingolda i Sarah Pink, pokušaj je ponovnog potvrđivanja spoznajne problematike u antropologiji. Spoznajni je pristup, koji otvara pitanja o mogućem zahvaćanju i poimanju predmeta istraživanja, uslijed tekstualnosti refleksivnog i tekstualnog obrata uzmaknuo pred pitanjima: kako uopće pisati, tko je taj koji piše i iz koje on to pozicije radi.

Premda su polazišta suvremene i tradicionalističke antropologije osjetila međusobno suprotstavljena, kako je razvidno iz rasprave Davida Howesa i Tima Ingolda u časopisu *Social Anthropology* (2011), zajednička im je ponovna epistemologizacija antropološkog rada s naglašenim problemom antropologa kao spoznajnog subjekta na terenu, kao i razmatranje najprikladnijeg načina stjecanja znanja. Dok Ingold zastupa ideju o zajedničkom svijetu koji istraživač nastanjuje s predmetom proučavanja i koji radi spoznavanja odabranog odsječka tog svijeta zahtijeva što potpunije uranjanje u njega, Howes s oprezom naglašava da uranjanje i potpuno sudjelovanje, na kojima inzistiraju fenomenološki usmjerene antropologije, ne mogu biti pouzdan kriterij proučavanja izabranih zajednica zbog toga što i sami pripadnici proučavanih kultura ne uče o svojoj kulturi isključivo kroz sudjelovanje i oponašanje nego i služeći se apstraktnim informacijama kojima naknadno prilagođavaju svoje djelovanje.

Pokušavajući se distancirati od „predstavljačke“ perspektive, Ingold naglašava kako tradicionalna antropologija osjetila nema što reći o neposrednim vizualnim i auditivnim doživljajima subjekata u kulturi već, umjesto toga, težište stavlja na proučavanje kako: „iskustvo viđenja i slušanja, osjećanja, itd. hrani imaginaciju i pokreće njezina diskurzivna i literarna očitavanja.“ (Ingold 2011, 315). Ingoldovo očište spoznajno je određeno, pa tako u svom djelu „Perception of Environment“ (2002) posebnu pažnju posvećuje klasičnim, pomalo zaboravljenim pitanjima međusobnog odnosa različitih osjetila i njihova odnosa spram izvanjskog objekta.

Dok Howes (2006) spomenutu konstruktivističku rupu u antropologiji pokušava razriješiti jednostavnim povratkom na predgeertzovsko stanje, mlađa generacija antropologa osjetila radikalizira fenomenološke postavke o iskustvu, tijelu i bivanju u svijetu i do svog objekta pokušava doći kroz već odavno čvrsto ustoličenog, etnografskoga autorefleksivnog subjekta.

Naime, snažno problematiziranje etnografskog pisma kao konstrukcije antropolozima je zapriječilo pristup terenu kao neovisnoj instanci. Uz to, i ideje o etnografskom pismu kao hijerarhijski uređenim diskurzivnim porecima, koje je iznio James Clifford, svode etnografa, koji je nekad jamčio za utemeljenost etnografije vlastitim neposrednim iskustvom, na literarni lik (Clifford 1986).

Nekadašnja zamisao po kojoj teren ima potencijal da intrinzičnom empiričnošću razriješi teorijske nedoumice kod europskih je etnologa potakla usmjeravanje terenskom iskustvu čime se, tvrdi Prica (2001, 102-104), teorija *tereniziranja*. No, izgleda da autoričina tvrdnja o snazi *terenizacije* ostaje ograničenog dometa upravo zbog činjenice da je teren u međuvremenu tekstualiziran. Nekada korisno tehničko pomagalo, etnografsko je pisanje postalo primarna, konstitutivna djelatnost koja je dokinula samorazumljivost istraživanog mjesta. James Clifford, nastavljajući se na započetu kritiku reprezentacijske paradigme, ističe važnost koje pisanje ima u odnosu na ostale oblike antropološkog rada: „Ne više kao marginalna, ili okultna, pisanje se javlja kao središnja dimenzija terenskog rada i nakon njega. Činjenica da donedavno nije bilo obrađivano, ili da se o njemu nije raspravljalo ukazuje na otpornost ideologije transparentnosti reprezentacije i neposrednosti iskustva“ (Clifford 1986, 2). Tako je sigurnost temeljena na empirijskoj materijalnosti terena nestala u konstruktivističkim procesima obrata pisanja kultura. U tom su se obratu terensko iskustvo i autorstvo etnografskog teksta sveli na manifestacije različitih strategija i odnosa moći koje leže u pozadini antropološkog pisma.

Teren i tijelo

Za razliku od prirodnih znanosti u kojima literatura o metodologiji ne zauzima istaknuto mjesto (usp. Holy 1984), u društvenim je i humanističkim znanostima metodološka pitanja nemoguće izbjeći. Jedna je od posljedica i to da u društvenim znanostima neki rad ima više izgleda za uspjeh ako se bavi razvojem i ispitivanjem novih istraživačkih procedura nego ako stvara novo, faktografsko znanje (ibid., 13).

Antropološki rad rascjepkan je učestalim „krizama“ od kojih je svaki put ona koja je na snazi „povijesno monumentalna“ (Axel 2007, 6), kriza svih kriza, koja će konačno razotkriti neadekvatnost antropološkog pothvata. Takav je disciplinarni kontekst antropologe, sve više

nesigurne u predmet svog istraživanja, ostavio u stanju tjeskobne potrage za pravom metodom koja će svojom pouzdanošću nadomjestiti sadržajnu neodređenost.

Premda je imperativom iscrpnog terenskog rada Bronislaw Malinowski još početkom 20. stoljeća antropologiji osigurao razlikovnu metodu koja će u narednim desetljećima učvrstiti njezin znanstveni identitet, upravo će inzistiranje na primatu terenskog iskustva u znanstvenom procesu naposljetku nanijeti jedan od razornijih udaraca samom predmetu antropološkog rada – konceptu kulture. Naime, jedan od ključnih argumenata koji je tijekom 20. stoljeća upućivan dotadašnjem konceptu kulture, počivao je na činjenici da se na terenu nisu mogli zabilježiti i iskustveno potvrditi fenomeni cjelovitosti i trajnosti koji su setradicionalno pripisivali tom pojmu (usp. Brightmann 1995). Kriza kroz koju je koncept kulture prošao u 20. stoljeću, dakako, nije unutarstrukovni problem. Koncept kulture dijeli sudbinu ostalih “velikih priča” koje su djelovale kao nadindividualni, idejni subjekti ljudskih života i koje su tradicionalno bili oslonci humanističkoga znanja. U antropologiji je ta kriza obilježena kritikom tradicionalnog koncepta kulture kao statičnog i nedostatnog u tumačenju ljudskih motivacija. Ta je kritika ojačala do te mjere da je tradicionalni koncept vremenom postao ozloglašen:

„Odnedavno je koncept kulture postao značajan u popularnom diskursu – često upotrebljavan od strane konzultanata, sponzora, vlada, turističkih agencija, pokreta otpora i nacionalno–preporodnih pokreta. Povezano s time, odnedavno je, jednako tako, postao ozloglašen unutar akademskog diskursa, posebice unutar same antropologije. Trenutna se karakterizacija tog pojma prostire od opasnog, hegemonističkog i rasističkog do nebitnog. Nevolja u koju je upao koncept kulture simptomatična je, ako ne i pogodna, za opću krizu u antropologiji.“ (Stoddart 2003).²⁰

No, kriza se u antropologiji nije zadržala isključivo na kritiziranju koncepta kulture kao iskustvu suprotstavljenog pola. Naime, terensko iskustvo iz kojeg se destilacijom, po Levi-Straussovom modelu, preko etnografije i etnologije dolazi do teorijskih, univerzalističkih, antropoloških spoznaja, svoju je ključnu poziciju moglo zahvaliti upravo svojoj, uglavnom podređenoj drugosti spram teorije. U valu prevrednovanja tradicionalnog antropološkog pojmovlja, nakon kulture je doveden u pitanje, kritiziran pa čak i odbačen i pojam iskustva, ,

²⁰ Kako dalje pokazuje autorica, kritizirani je koncept uglavnom karikatura koncepta kulture koji su upotrebljavala velika antropološka imena, a kritizirane attribute koncept kulture, kao središnji pojam antropologije, uglavnom nikada nije ni posjedovao (usp. Stoddart 2003)

(usp. Throop 2003). Stoga ne čudi pitanje koje je postavio američki antropolog Brian Keith Axel: „Što je etnografija, zašto me tjerate da je radim, i zašto to moram činiti (da bih postao antropologom)?“ (Axel 2007, 1).

Terenska inicijacija vremenom stječe prvenstvo kao temelj antropološkog autoriteta u odnosu na stvoreni teorijski sadržaj. No, lišen uporišta u etnografovom iskustvu, koje se materijalizira smještanjem u prostor koji je neovisan o promatraču i koji se nalazi izvan granica njegova tijela, etnografski izlazak na teren postaje puki *rite de passage* antropologije. Problematično je i to što je metoda iscrpnog iskustvenog sudjelovanja, koju je Malinowski ostavio antropologiji u amanet kao distinktivnu odrednicu, u međuvremenu prihvaćena i u ostalim humanističkim i društvenim znanostima kao pogodno sredstvo teorijskog usidranja u *iskustvu*, i etnografija postupno gubi distinktivno, antropološko svojstvo.

Na veliko *zašto* upućeno etnografiji i cijelom etnografskom procesu, koje je artikulirao Axel (2007), u međuvremenu pokušavaju odgovoriti razni fenomenološki pristupi. Oni integrativnu točku za mnoštvo fragmenata u koje se rasula suvremena antropologija traže u spoznajnom subjektu koji vlastitim tijelom premošćuje jaz između svijeta i teksta. Fenomenološka struja, iako orijentirana na autorefleksivni, pojedinačni subjekt, ne odustaje od svijeta koji je *tamo vani*, ali, jednako tako, ne pokušava stvari vratiti na početnu točku. Kad Ingold (2002) napada tradicionalnu antropologiju osjetila zbog toga što ona svodi tijelo na prijenosnika semantičkog sadržaja projiciranog od strane nadosjetilnih sustava značenja, ono što mu je iz njegove pozicije (koju možemo nazvati fenomenološkom) neprihvatljivo, podređivanje je neposrednog iskustva apstraktnom značenju. Neposredno iskustvo u fenomenološkom kontekstu nije iskustvo kao kontrapunkt apstrakciji. Iskustvo nije u opoziciji s umom ili u vječitom procesu pregovora s njim. Iskustvo se promatra kao cjelovit proces u kojem se osjetilnost i konceptualizacija prožimaju i upravo subjektova tjelesnost osigurava stvarnost doživljenog i čvrsto ga smješta u konkretne situacije i kontekste.

Taj se otjelovljeni, a zatim i tjelesni subjekt razlikuje od klasičnog. I Malinowski je, primjerice, zahtijevao fizičku iniciranost u teren, ali njegov teorijski subjekt ostaje apstraktan: na istoj je ravni s apstraktnim porecima, a ljudi s kojima komunicira samo su mu sredstvo posredovanja. On razumijeva individualni um kao univerzalistički stroj koji kroz ljude koji su mu predmet proučavanja uočava svrhe i značenjske nadstrukture. U citatu koji slijedi, Malinowski je kategoričan u pogledu svrhe etnografskog istraživanja i naravi antropološkog poduhvata:

„Ne smemo, ipak zaboraviti da ono što se pred nama pojavljuje kao obuhvatna, složena, a ipak dobro uređena institucija, proističe iz mnogostrukih delatnosti i poslova koje obavljaju divljaci, nemajući pri tom nikakvih jasno formulisanih zakona, ciljeva ili ugovora. Oni ne poseduju znanje o *opštem karakteru* bilo kog aspekta svoje socijalne strukture. Znaju svoje motive, znaju smisao pojedinih delatnosti, kao i pravila koja se na njih primenjuju, ali oblici sveukupne kolektivne institucije ostaju izvan domašaja njihove svesti. Čak ni najinteligentniji urođenik nema jasnu predstavu o Kuli kao velikoj, organizovanoj društvenoj građevini, a još manje o nenoj socijalnoj funkciji i njenim implikacijama. Ako biste ga upitali šta je Kula, odgovorio bi navodeći nekoliko detalja, uglavnom kao da govori o svom ličnom iskustvu i subjektivnom viđenju Kule, a nikako u skladu sa definicijom koju smo mi upravo ovde dali. Od njega se ne bi mogao dobiti čak ni delimičan koherentan opis, pošto u njegovoj svesti ne postoji celovita slika; on se kreće unutar njenih okvira i ne može da je sagleda spolja. Spajanje svih uočenih detalja, sociološka sinteza svih različitih značajnih pojava, zadatak je etnografa. Pre svega, on mora da otkrije smisao izvesnih aktivnosti koje na prvi pogled izgledaju nekohrentne i nepovezane. Potom, mora da razluči ono što je u njima konstantno od onog što je slučajno i nevažno, odnosno da utvrdi zakone i pravila po kojima se transakcije vrše“ (Malinowski 1979, 74).

Za Malinowskog je mogućnost sagledavanja neke kulture izvana bitan temelj njenog razumijevanja i u njegovoj je perspektivi etnografsko sudjelovanje tek korisno i tehničko, iako neophodno pomagalo za razumijevanje apstraktnog poretka. Odvojenost od predmeta proučavanja i mogućnost razlikovanja bivanja i znanja ključan su preduvjet takve perspektive: „Ne moraš biti jedan od njih da bi ih poznavao“ (Geertz 1993, 124). Da bi se subjekt kartezijanskog tipa, kojeg ocrtava Malinowski, mogao upustiti u spoznajni projekt potrebne su mu apstraktne biti kao objekti. Te su apstraktne biti u antropologiji bile prisutne u obliku nadindividualnih struktura koje organiziraju ljudske živote. No, budući da su misaona strujanja u ostatku stoljeća postupno dokinula samostalni i apstraktan subjekt, tradicionalna se misaona formacija više nije mogla održati. Na mjesto odvojenog subjekta stupio je utjelovljeni, a na mjesto apstraktnih biti – neposredno iskusive datosti pa su nove metodološke paradigme, razvijane u fenomenološki usmjerenim antropologijama tijela i osjetila, od istraživača počele tražiti „sudjelovanje, percipiranje, doživljavanje svim osjetilima“ (Van Ede 2009, 65). Oslanjajući se na Merleau-Pontyjeve postavke o otjelovljenom subjektu, nove metodologije tako potiču tjelesnu osviještenost samog istraživača i stvaranje tjelesno angažiranih etnografija.

Otjelovljeni etnograf

Podvođenjem svijesti i svijeta pod zajednički tjelesno-osjetilni nazivnik, u fenomenološkim antropologijama prihvaćen i rado citiran filozof Merleau-Ponty nudi temelj za ponovno traganje za sigurnošću spoznaje. Merleau-Pontyjeva (1990) koncepcija otjelovljenog subjekta pokušaj je prevladavanja Husserlovog koncepta transcendentalnog subjekta percepcije koji je postao predmetom kritika zbog svog idealističkog karaktera. Naglasak na tjelesnom karakteru percepcije utječe na antropološki rad tako da je etnografski proces – problematičan zbog trenutačne nemogućnosti oslanjanja na čvrste teorijske osnove koje bi jamčile istinitost i točnost – utemeljen u etnografovoj sposobnosti da pomoću instrumentalnog korištenja tjelesnih osjetila zahvati "istinu" neke pojave. Na taj način, ne koncept, nego etnografovo tjelesno "ja" postaje jamstvo znanstvene spoznaje, a odlazak na teren ponovno zadobiva smisao potrage za spoznajom, što su u antropologiji vrlo brzo prepoznali: „Osjetilni etnograf pokušava pristupiti području otjelovljenog, umještenog znanja i to znanje koristi kao osnovu za razumijevanje ljudskih percepcija, iskustava, činova i značenja što ga kulturalno i biografski pozicionira“ (Pink 2009, 47).

Stoga pomak prema otjelovljenom subjektu istraživanja potkopava klasično, univerzalističko poimanje teorijskog znanja i umjesto toga nudi radikalno drukčiju vrstu spoznaje kojoj etnografova sposobnost neposredne percepcije predmeta istraživanja postaje neophodan preduvjet. Redefiniranje subjekta i ukorjenjivanje spoznajnog procesa u njemu ostavlja posljedice i na metodologiju. Umjesto metode koja bi se razvijala oko ideje o predmetu istraživanja koji je objektivne i apstraktne naravi i kojem se stoga ima prići na distanciran i objektivna način, nove se metodologije obraćaju subjektu potičući ga na sve moduse koji mu mogu poboljšati percepciju ili ponuditi novu vrstu gledanja. Pozivaju ga na sudjelovanje, osvještavanje, senzibilizaciju, kretanje i prevladavanje vlastitih osjetilnih predrasuda (usp. Pink 2009).

Nekada dugujući svoju sposobnost spoznaje ispražnjenosti od značenja i sadržaja koji bi ga ograničili na odviše konkretno, spoznajni subjekt antropologije danas je prisiljen na umnažanje pripadajućih mu atributa kako bi se osposobio za odgovarajuće percipiranje i ostvarivanje što većeg broja perceptivnih modusa. Nestanak samostalnog apstraktnog objekta uzvratno pred pojedinačnog antropologa stavlja sve veće zahtjeve kad je riječ o zahvaćanju „istine“ terena. Stoga se potiče određeni istraživački habitus koji antropologa na terenu određuje kao subjekta „*koji bi trebao znati*“ (Axel 2007, 1).

Takav je ideal temelj imperativa koji bi u budućnosti mogli rezultirati znanošću koju obavljaju svjesni i samosvjesni, senzibilizirani i etični pojedinci, koji se ne povode pukim intelektualiziranjem, a u svom radu ne žrtvuju ljude konceptima i idejama. No, možemo zamisliti i drukčiji scenarij. Naime, teško se oteti dojmu da je poticanje antropologa na pojačani senzibilitet, koliko god spasonosno zvučala ideja da su mu, osim obrazovanja, kazivača, literature te vlastite pronicljivosti, na putu spoznaje na raspolaganju i njegova osjetila, ustvari zahtjev za prihvaćanjem još jednog modusa percepcije i pristajanja na još jedno područje u kojem bi *trebao znati* stvari: „Antropolog mora održavati odnose, biti taktičan, socijalno osjetljiv – što kao rezultat može imati da osjeća da je stalno da dužnosti, preopterećen i prenapregnut [...] Kvaliteta nečijeg znanja je, jednako tako, i aspekt nečije osobnosti [...] Antropolog uglavnom primjenjuje nekoliko metoda, ne samo jednu: mape, dijagrami, reportaže.“ (Ellen 1984, 219-222). Kao da nije bilo dovoljno to što se od antropologa očekuje da faktografski upoznaju svoj predmet proučavanja, što može značiti upoznavanje s demografijom, poviješću, statistikom, jezikom; da s njim, ili s njima provedu određeni odsječak svog života, ne obazirući se na vlastite afinitete po pitanju smještaja i ljudi s kojima provode vrijeme; da se izvješti u rukovanju teorijskim konceptima posuđenima iz drugih disciplina; da se podvrgne preispitivanju svojih motiva i pobuda; da suosjeća sa sugovornicima, suspregne svoje vrijednosne sudove [...] Sada se pred njega stavlja zahtjev da bude i senzibilan, da se kroz tijelo stopi sa svojim s okolišem. Novi bi preokreti u antropologiji, s dodatnim zahtjevima koji se postavljaju pred antropologe, mogli imati i dehumanizirajući učinak stvaranja bezgrešnog, superosjećajnog, potpuno upućenog učenjačkog *übermenscha* koji *bi trebao znati*.²¹ Ili će, s druge strane, ako pojedinačni istraživači ne izdrže teret tolikih zahtjeva, omogućiti stvaranje akademskih mučenika.

²¹ Usmjeravanje na unutarnji život individualnog istraživača pri primjeni autorefleksivne metode, uz tako ostvarene antropologije, dosljedno je psihologiziralo i njihove kritike. Kritizirajući autorefleksivne antropologije, Bourdieu se, primjerice, služi sukladno intoniranom retorikom. Za njega su takve antropologije *narcističke*, *egološke*, *samo-povlađujuće*, *intimističke*, a tekstualnu refleksivnost koju promoviraju Marcus i Fisher, pa čak i Clifford Geertz, promatra kao pokušaj da se metodološko suočavanje s „realnostima terena“ zamijeni „slastima istraživanja samog sebe“ (Bourdieu 2003:282).

Ontološko jednačenje i epistemološke dvojbe

Senzibilizacija spoznajnog subjekta u antropologiji počiva na pretpostavci da osjetilnost nudi mogućnost neobjektivizirajuće spoznaje. Pritom se postavlja pitanje je li ključna sama osjetilnost ili pak specifično osjetilo na koje u određenom trenutku obraćamo pažnju.

Naime, George Berkeley (1999), irski filozof još se u 18. stoljeću bavio tim problemom te je zaključio kako je ono što doživljavamo kao izvanjski predmet tek rezultat usklađenog rada osjetila. U trenutku kad usmjerimo pažnju na svako osjetilo ponaosob, smatra Berkeley (ibid.), predmet se rastače na različite vizualne i auditivne objekte: „[...] nikada ne vidimo i ne dodirujemo jedan te isti predmet. Jedno je ono što vidimo, a drugo ono što dodirujemo“ (ibid., 213). Obraćanje pažnje na osjetila dovelo je Berkeleya do krajnje skepse u pogledu postojanja izvanjskih predmeta: riječ je tek o našoj vještini usklađivanja različitih osjetilnih predmeta.

Isti se problem ispostavlja i dvjestotinjak godina kasnije, u razmatranjima Tima Ingolda (2002) o načinu na koji se osjetila koriste u činu percepcije. On će taj problem razriješiti oprečnim zaključkom, utemeljenim na Heideggerovoj ideji o tome kako su predmeti percepcije pojedinih osjetila „cjeloviti objekti“. Odnosno, on negira da je narav percipiranog objekta konstruirana. Nakon početnog razdvajanja fenomena na čujnu i vidljivu dimenziju, Ingold (2002) usmjerava pozornost *predobjektivnoj* percepciji kao rješenju za osjetilnu heterogenost: „vid i sluh nisu toliko različiti koliko su zamjenjivi. Ali ispod otkrivanja, bilo vizualnog ili auditivnog, postojećeg svijeta počiva dublja, pred-objektivna razina percepcije [...] [vid i sluh] se doslovno ne razlikuju: vid na neki način *jeste* sluh, i obratno“ (Ingold 2002, 245).

Ingold je, dakle, klasičnu Berkeleyevsku situaciju razriješio Heideggerovskim idejama, a takav je postupak čest i predstavlja slabo mjesto mnogih fenomenoloških antropologija. Postupak se temelji na ideji o ontološkom jedinstvu subjekta i svijeta koje je moguće iskustveno percipirati putem predreflektivnog iskustva. Predreflektivno je iskustvo instanca u kojoj se ostvaruje sinteza svih osjetilnih mogućnosti čime se osigurava jedinstvo percipiranog predmeta. Odnosno, ono sprječava rasipanje objekta na različite predmetnosti.

Heidegger, naime, ne pripada skeptičkoj tradiciji spoznaje koja od antike, pa preko Berkeleya i Kanta, sve do Husserla dovodi u pitanje postojanje izvanjskih predmeta. Štoviše, kritika je takve tradicije jedna od polazišnih točaka njegove filozofije: „Naše mišljenje je, naravno, dugo bilo naviknuto podcjenjivati narav stvari. Posljedica je, u liniji zapadne misli, ta da je stvar prezentirana kao nepoznato X na kojeg su prikačena zamjedbena svojstva. Iz takvog se očista, naravno, sve *što već pripada zbirnoj naravi stvari*, čini kao nešto naknadno upisano (Heidegger 1971).

Heideggerovo inzistiranje na cjelovitosti i apriornoj uronjenosti subjekta u svijet poslužiti će kao legitimacijski temelj iskustvenim paradigmama u antropologiji. Iz toga proizašlo oslanjanje na osjetila i osjetilno iskustvo kao temelj spoznaje manifestira nadu, usporedivu s onom prisutnom u europskim etnologijama (Prica 2001) da će terensko *iskustvo* razriješiti teorijske nedoumice. Klasičan prigovor iskustvu – da je riječ o još jednom konstruktu analitičke paradigme (Pletenac 2009) – osujećen je pozivanjem na predreflektivno tj. preddiskurzivno iskustvo kao zasebnu kategoriju. Otjelovljenost se subjekta u fenomenološkim antropologijama tako oblikovala kao put do autentičnog, predreflektivnog bivanja-u-svijetu, čime je omogućena naoko sigurna okosnica za etnografiju. Utemeljena u čvrstim i stvarnim iskustvima, takva bi etnografija trebala izbjeći proizvoljnost i proizvodnost tekstualne paradigme.

No, problem s tim, na iskustvu utemeljenim fenomenološkim pristupom u tome je što on sam nije iskustven. Naime, Merleau-Pontyjeve teze o tjelesnoj naravi spoznavajućeg subjekta i Heideggerove formulacije o biću u svijetu metafizičke su naravi (usp. Al-Mohammad 2011). One objašnjavaju pozadinu percepcije i iskustva, i ne odnose se na fenomene koji su iskustveno dosegnuti. Kad Merleau-Ponty govori o tjelesnosti subjekta i njegove percepcije, on iznosi metafizičke tvrdnje o naravi percepcije i subjekta. Jednako tako, Heideggerovo bivanje-u-svijetu ontološka je, a ne epistemološka kategorija koja se odnosi na *pred-fenomenalnu* razinu (ibid., 125) i kao takva ne može biti iskustveno dosegnuta. O njoj se može tek misliti i ona može biti krajnje objašnjenje ili metafizički, a nikako ne metodološka uputa. Zamisao o ontološkom jednačenju izvanjskog i unutarnjeg koje zastupa fenomenološka teorija olako previđa dualnosti inherentne ljudskom biću i njegovu odnosu sa svijetom i stvarima. Naime, dualnost se kao neposredno iskustvo javlja čak i na području percepcije same tjelesnosti. Na dualističkom će tragu, primjerice, Hellmuth Plessner (1994) utemeljiti vlastitu fenomenološku poziciju koja se temelji na ideji o ekscentričnoj pozicionalnosti

ljudskog bića koja se u tjelesnoj sferi očituje kroz činjenicu da čovjek *jest* tijelo i istodobno *ima* tijelo. No, tjelesni dualizam u antropologiji nije ostavio snažan trag poput Merleau-Pontyjevih ontoloških postavki koje osiguravaju pristup preddiskurzivnoj stvarnosti.

Egzistencijalna fenomenologija nije usamljena svom inzistiranju na kategoriji preddiskurzivnosti. Zanimljivo je da je put k vandiskurzivnom i neobjektivirajućem – *van* ili *pred* jezičnom – doživljaju stvarnosti potpomognut i stavovima iz lingvističkog i diskurzivnog tabora. Chris Barker, inače lingvist, i Dariusz Galasinski, teoretičar diskursa, stidljivo će priznati autonomiju toj, diskurzivnom umu nedohvatljivoj, stvarnosti: „Možemo tvrditi da je takav dualizam 'lažan' i da su svijet i svijest 'u stvarnosti' jedno. Ipak, čak i ako ga možemo doživjeti kao takva (kao što zen budisti tvrde da mogu) zaglibili smo s dualističkim jezikom“ (Barker i Galasinski 2001, 39). Nekad temeljna epistemološka i ontološka perspektiva, dualizam se sveo tek na jezičnu normu, a pristup krajnjoj stvarnosti mu je odlučno zabranjen: „dualizam je ontološki pogrešan“ (Levin 2008, 4).

Ideja o svijetu koji je za nas tu *prije* apstraktnog i deriviranog jezika znanosti uspostavlja novi hijerarhijski odnos između iskustva i apstrakcije. Samo je ovaj put iskustvo to koje zauzima nadređenu poziciju. Tako se racionalna pozicija subjekta, nekada utemeljena kroz igru argumentacije i protuargumenacije, dokazivanja i opovrgavanja racionalnosti suprotstavljenih iskaza, stavlja u podređen položaj u odnosu na čistoću uvida ili zbilje do koje se dopire fenomenološkim uživljavanjem u određeni *svijet života*.

Iskreno, sumnjam u mogućnost monističkih pozicija da omoguće ključnu novinu u spoznaji. Naime, monizam je na epistemološkoj razini poguban jer upravo, kako to tvrdi Adorno (1986), dualistička napetost između općeg i partikularnog omogućava stvaranje novih značenja. Monističko rješavanje dualističkih aporija najčešće je samo svođenje *dvoga* pod *jedno* pa je često „samo namotaj više na spirali lažnosti“ (Lainga 1977, 17).

Oslanjanje na subjektiviziranu tjelesnost kao temeljnu perceptivnu zadatost postaje pokušaj razrješenja dualnosti svođenjem svega na monističku ideju. Iz takve se perspektive Jacksonovo (1983) iskustvo u selu Kuranko, primjerice, ukazuje kao pokušaj utjelovljivanja postavki filozofske fenomenologije kroz proživljavanje neposrednih osjetilnih datosti objekta proučavanja. Tako, primjerice, Jackson (1983) trenutak u kojem je naučio paliti vatru interpretira kao dokaz primjenjivosti ideje o tjelesnoj uronjenosti u svijet: „Odjednom sam se zatekao svjestan mudrosti koju je sadržavala tehnika [...] Ova mi je 'praktična mimeza' omogućila uvid u to kako ljudi štede gorivo i energiju [...] Omogućilo mi je uočavanje

razboritosti koja prožima i najelementarnije poslove u selu [...] jer služeći se tijelom poput ostalih i u istom okolišu omogućava se razumijevanje koje se naknadno može interpretirati prema vlastitoj volji, ali koje ostaje utemeljeno u sferi praktične aktivnosti i stoga u skladu s iskustvima ljudi s kojima se živjelo (ibid., 340-341). Jackson smatra da tijelo nudi mogućnost neposredno su-bivanja s drugima koje nam daje izravan uvid u narav njihove kulture. Takav se dokazni postupak odvija na temelju tvrdnji o jedinstvu naše egzistencije i njezinim podvođenjem pod tjelesni nazivnik. Njime se individualna tjelesna iskustva interpretiraju kao uvid u cjelinu kulture, društva, itd.

Čak i kada prihvatimo tezu da će potpuno tjelesno uranjanje prevladati dihotomiju subjekta i svijeta i omogućiti izravan pristup željenim spoznajama na terenu, postavlja se pitanje: „Kakvim spoznajama?“, odnosno: „Pristup čemu? Podvrgavajući sebe, svoje tijelo, jednakom šegrtovanju kao i ostali stječem li uvid u proces i/ili iskustvo onih koji su se podvrgli šegrtovanju?“ (Al-Mohammad 2011, 126). Odnosno je li Jackson (1989) paljenjem vatre zaista posredstvom tijela ušao u kurankovsku kulturu ili je samo ovladao tehničkim umijećem koje ne omogućuje cjelovitu spoznaju te kulture?

Ideja neposrednog iskustvenog uvida počiva na želji za povratkom samim stvarima i za zaobilaženjem „diskurzivnog kaveza“. Pouzdanost se takva uvida utemeljuje na uvjerenju da je pristup fenomenu osiguran uklanjanjem „zakrivajućeg“ stava prirodnih znanosti. Merleau-Ponty to opisuje kao fenomenološki povratak "samim stvarima [...] ovome svijetu prije spoznaje, o kojem spoznaja uvijek govori i s obzirom na koji je svako znanstveno određenje apstraktno, znakovito i zavisno, kao geografija s obzirom na krajolik“ (Merleau-Ponty 1990, 7).

Ego i drugi

Monizam tjelesno-osjetilne provenijencije antropologiji nudi mogućnost neposredne spoznaje Drugog, a jedan od glavnih razloga njegove prihvaćenosti njegova je pretpostavljena upotrebljivost u etnografske svrhe. Shvaćanje proučavanih kultura iz pozicije njihovih nositelja, taj sveti gral cjelokupne antropološke discipline, djeluje ostvarivo unutar ideje o zajedničkom svijetu u kojem je participiranje moguće tjelesnim uranjanjem. No, fenomenološke su ideje u antropologiju uvezene zajedno s problematikom spoznajnog subjekta u okviru koje su izvorno nastale. Jedan od nerazriješenih problema na samom izvoru

fenomenološke misli upravo je spoznaja Drugog. Naime, potraga za spoznajom u fenomenološkoj perspektivi podrazumijeva iscrpan opis fenomena. Taj bi opis trebao što vjernije pratiti način na koji se fenomen ukazuje individualnoj svijesti. No, budući da se fenomenologija izvorno bavi uočenim bez donošenja suda o egzistencijalnoj realnosti uočenog, drugi se pojavljuju samo kroz svoja tjelesna očitovanja. Zato o postojanju sebe iza tih znakova možemo zaključivati isključivo na osnovu analogije s vlastitim tjelesnim očitovanjima. Druga jastva se, s pozicije individualne svijesti, ne mogu doživjeti kao neposredan fenomen; tuđe „ja“ nikada ne mogu neposredno doživjeti kao vlastito „ja“. Fenomenološki projekt na taj način zapada u svojevrstan solipsizam: postoji samo individualno jastvo i fenomeni koji mu se ukazuju. Individualno jastvo na taj način nikada ne može izaći iz zatvora vlastitog uma.

Mnogi su se fenomenolozi poduhvatili rješavanja tog problema no, kako pokazuje Edo Pivčević (1997), problem drugih nije riješen na zadovoljavajući način ni nakon napuštanja Husserlove transcendentalne orijentacije (primjerice, u radovima kasnijih, egzistencijalno usmjerenih fenomenologa poput Maxa Schellera i Martina Heideggera). Razlog zbog kojeg fenomenologija nije u stanju ponuditi zadovoljavajući odgovor na to pitanje je u tome što ona traži istinu „iznutra“ a „kako mogu iz svoje vlastite unutrašnjosti prodrijeti u unutrašnjost „drugih“ i spoznati da su mi ti „drugi“ u svemu jednaki.“ (Pivčević 1997, 226).

Osjetilno i tjelesno orijentirane fenomenološke antropologije izlaz će iz te nedoumice tražiti u idejnom jednačenju svijesti i svijeta, a očitovanja takve ideje nastojat će iščitati u individualnom, neposrednom doživljaju. U klasičnoj je, naime, formaciji tijelo bilo mjesto susreta duha i materije, ali u njemu se duh i materija nikada nisu izjednačili. Upravo suprotno – i jedan i drugi su zadržavali autonomiju i često su bili u antagonističkom odnosu. Zahvaljujući toj podvojenosti tijelo je steklo dualnu narav – živo tijelo i tijelo kao objekt. Tek u Merleau-Pontyjevoj fenomenologiji tijelo postaje mjesto pomirbe i ontološkog jednačenja čime se spoznajnom subjektu otvara neometan pristup drugosti. Tako se otvara prostor za način mišljenja koji probleme može promotriti mimo dualističke perspektive.

U svom krajnjem obliku ta perspektiva pogoduje zanemarivanju antagonističke naravi odnosa u kojima se često nalaze um i tijelo, pojedinac i društvo, priroda i kultura, itd. Osjetila su ta koja su u monističkoj paradigmi zadužena za izvandiskurzivne veze sa svijetom, a svoju ulogu ostvaruju zahvaljujući pretpostavci o njihovoj neobjektivizirajućoj naravi: „Osjeti imaju smisao koji nije predterminiran kao objektivacija.“ (Levinas 1976, 170).

SUBJEKT

Moderna subjektivnost

Moderna i postmoderna epoha na različit način vrednuju posredničku ulogu osjetila između subjekta i svijeta. Dok postmoderna cijeni neobjektivacijsku narav osjetila i njihovu sposobnost za ostvarivanje neposredne veze sa svijetom, u moderni su upravo te značajke bile razlogom njihovoj podcijenjenosti. Različit odnos spram osjetila u moderni i postmoderni upućuje i na različito shvaćanje svijeta iz očista modernog i postmodernog subjekta.

Negativan odnos modernog subjekta spram osjetila odraz je njegova ustrajavanja na čvrstoj granici spram izvanjskog svijeta. Izvanjski je svijet shvaćen kao područje materijalnih objekata, dok je unutarnji shvaćen kao područje psihičkog i mentalnog zbivanja. Čvrsta je granica modernom subjektu osiguravala konzistentnost i svako je njeno narušavanje bilo potencijalno opasno. Budući da su osjetila predstavljala vezu sa svijetom, na njih se morala obratiti posebna pažnja. Tako je subjektu problem osjetilne spoznaje istodobno bilo i pitanje kontrole nad granicom koja odjeljuje vanjski i unutarnji svijet. Osjetila su, naime, racionalnom subjektu prijetila kontaminacijom izvanjskim sadržajem. Budući da je tijelo bilo poprište borbe koja se odvijala između izvanjskog i unutarnjeg principa, subjektu je bilo nužno uspostavljanje kontrole nad sadržajem osjetilnog iskustva. Zato je Kant, nakon što je *Kritikama* analizirao formalne uvjete spoznaje, u *Antropologiji* izložio i njene tehničke uvjete, a to su vježbanje, discipliniranje i ispravan odnos spram osjetila. Razum je bio utočište subjektivnosti i od njega se očekivala instrumentalizacija osjetila i kontrola nad njima: „Osjetila ne vladaju razumom. Ona se naprotiv nude razumu samo kako bi se disponirale za svoje služenje [...] ona su poput priprostog naroda koji se, ukoliko nije ološ (*ignobile vulgus*), doduše rado želi podčiniti svojem vladaru, razumu, ali ipak želi da ga se čuje“ (Kant 2003, 33-34). Kantu (ibid.) je vrlo bitno razlikovanje unutarnje i izvanjske sfere te moć vladanja nad vlastitim predodžbama. Osjetila nad kojima čovjek nema odgovarajuće kontrole zasipaju unutarnji svijet izvanjskim sadržajem i ugrožavaju autonomiju racionalnog subjekta. U skladu s time ih Kant i rangira. Privilegirano mjesto koje je vid stekao u odnosu na ostala osjetila temelji se i na njegovoj najmanjoj aficiranosti izvanjskim svijetom. Vjerojatno je to i jedan od razloga zbog kojeg je vid stekao privilegirano mjesto u zapadnom senzorijskom svijetu. Osim njegove upotrebljivosti kao metafore za impersonalnu spoznaju zbog pripisanog mu svojstva distanciranosti, vid subjektu omogućava voljno otvaranje i zatvaranje pred svijetom. U

pitanju, dakle, nije bio samo ideal spoznaje, već i mogućnost kontrole koju subjekt provodi nad samim osjetilom.

Moderni se subjekt, naime, promatrao u svjetlu ideje o zajedničkoj i nepromjenjivoj ljudskoj prirodi. Budući da je bio apstraktne i esencijalne naravi, prejak oslanjanje na sadržaj osjetila moglo mu je ugroziti konzistenciju i uvući ga u svijet odnosa i uvjetovanosti. Bitno je istaknuti da je moderni subjekt o kojem govorimo tek jedan, premda dominantan tip moderne subjektivnosti. Dubravka Oraić Tolić (2005), primjerice, tvrdi da modernu treba shvatiti kao makroepohu koja traje od kraja 18. stoljeća do šezdesetih godina 20. stoljeća. U toj su se epohi oblikovana tri kruga modernih subjekata:

1. „vladalački krug –beskrajno samouvjereni racionalistički individuum, nositelj liberalne demokracije i znanstveno-tehnološkog napretka; [...] građanin, činovnik, vojnik [...] superindividuum vezan uz dvije totalitarne ideologije (nacizam i komunizam).
2. oporbeni krug – galerija protusubjekata, protuindividuum i protugrađana u modernoj filozofiji, umjetničkim modernizmima i dijelovima avangarde;
3. siva zona nesubjekata, nepojedinaca i negrađana koje kontroliraju moderni subjekti iz prvog kruga (žene, djeca, bolesnici, stranci, druge klase i rase, pripadnici koloniziranih naroda)“ (ibid., 83).

Prvi krug modernih subjekata, koji u sebi sadrži odlike dominacije, znanja, slobode i muževnosti, bio je uporišna točka projekta moderne i kartezijanskog uma. Taj je subjekt, između ostalog, poslužio kao zajednička uporišna točka različitim projektima: spoznajnim, moralnim i političkim. Njegovom je nastanku pogodio raspad društvenih odnosa koji su vladali do 18. stoljeća. U takvim situacijama kad se događaju dubinske kulturne i društvene promjene, pojave ne mogu više, kako tvrdi Adorno (1986), jamčiti same za sebe pa se javljaju pokušaji izvođenja čitavog svijeta iz svijesti subjekta. Immanuel Kant tako *Kritikama* oblikuje subjekt koji bi u samoj svojoj svijesti trebao otkriti temeljne principe za novi moral, znanje, itd. Temeljni su se principi u kantovski oblikovanoj svijesti otkrivali kao izvorne, čiste forme našeg doživljavanja i djelovanja. No, ti su principi, nažalost, bili i međusobno kontradiktorni.

Naime, kod Kanta čovjek ostaje rascijepljen na moralni subjekt, pojavnog čovjeka i transcendentni subjekt spoznaje. Spoznajni se subjekt svojim objektivizirajućim spoznajnim činovima sukobljavao sa zahtjevima etičkog subjekta koji je branio objektivizaciju ljudskih bića i zahtijevao za njih status svrhe po sebi. Budući da su međusobno bili heterogeni,

politički, moralni i znanstveni sustavi moderne su kao krajnju točku svoga legitimacijskog jedinstva pronašli u ideji jedinstvenog subjekta koji samom svojom esencijom, stvara političku, znanstvenu i moralnu svijest. Budući da heterogena narav tih sustava ipak nije omogućavala iznalaženje zajedničkog ontološkog principa, njihovo je jedinstvo osigurano zajedničkim prostorom subjektive unutrašnjosti. Subjekt je tako mogao sadržavati attribute moralnosti, slobode i prosvjećenosti jer ih je na okupu držala granica spram vanjskog svijeta. Manje važni i nepoželjni atributi, manifestirali su se u drugom i trećem krugu modernih subjekata.

Moderni je subjekt tako morao, da bi održao svoju cjelovitost, objedinjavati spomenute attribute i prema njima se odnositi kao prema neposredno dohvatljivim manifestacijama vlastite biti. Prema izvanjskom svijetu subjekt je morao usmjeravati svoju podozrivu pozornost, a prema unutarnjem, pak, prakticirati sposobnost kontrole: „Promatrati različite aktove moći predodžbe u meni kada ih prizivam, svakako je vrijedno razmišljanja, nužno i korisno za logiku i metafiziku. Ali htjeti oslušivati tako kako oni također nepozvani, sami od sebe dolaze u dušu [...] to je zato što principi mišljenja potom ne prethode (kao što trebaju), već slijede nakon toga, izokretanje prirodnog poretka u sposobnosti spoznaje i jest ili već bolest duše [...] ili dovodi do nje, ili do umobolnice. [...] s onim se unutarnjim iskustvima ne bavi toliko koliko s izvanjskim predmetima u prostoru, u kojem se predmeti pojavljuju usporedno i utvrđuju kao trajni. Unutarnje osjetilo vidi odnose svojih odredbi samo u vremenu, a time i u tijeku, gdje se ne uspostavlja nikakva trajnost promatranja – koja je ipak nužna za iskustvo“ (Kant 2003, 23-24).

Racionalni subjekt neprestano uspostavlja vlastito jastvo kao instancu svijesti različitu od sadržaja iste te svijesti. Ako se izuzme opasnost od heterogene uvjetovanosti, sama napučenost svijeta moderne mnoštvom raznorodnih pojava, subjekata, objekata, prirodnih i kulturnih očitovanja, tradicionalnom subjektu ne predstavlja nikakvu opasnost. Naprotiv, upravo izvanjštena različitost pojavnog svijeta kontinuirano potvrđuje jedinstvo subjektne svijesti i njegovu svedivost na samoga sebe.

Odvajanje od sadržaja svijesti tom je subjektu potrebno stoga što su sadržaji, budući se njihov materijal većinom pribavlja izvana, potencijalno heterogeni. Tako se odnos spram sadržaja svijesti uspostavlja ne kao prema nečem vanjskom, jer oni pripadaju unutarnjoj sferi, nego kao prema nečem što se ima nadzirati i kontrolirati. Razlikovanje jastva i sadržaja svijesti jedan je od glavnih načina na koji jastvo u moderni uspostavlja vlastitu autonomiju. Moralno

djelovanje, kojem je izvor u čistoj formi uma, za Kanta je ujedno i jedino djelovanje koje može biti slobodno. Nepovjerenje spram sadržajno motiviranog djelovanja, za razliku od onog koje proizlazi iz čiste forme, nepovjerenje je spram djelovanja koje je izazvano izvanjskim razlozima. Takvi su razlozi, naime, potencijalno kontaminirajući za sebstvo. Djelovanje vođeno izvanjskim motivima ne može doprinijeti subjektovoj autonomiji i slobodi.

Epistemologija nije, kako vidimo u Kantovu umovanju, bitna samo kao nauk o znanju i spoznaji. Ona traži ispravan model za unutarnje rukovanje idejama i predodžbama kojem je svrha unutarnji dizajn subjekta. Pažljiva je kontrola nad sadržajima svijesti racionalnom subjektu esencijalna. U skladu s potrebom za kontrolom vlastite svijesti i tijela, subjekt i na političkoj razini zahtijeva niz prava koja proizlaze iz ideje vlasti nad sobom: „Prava koja Hobbes spominje pod općim pravom na samoodržanje uključuju: pravo na samoobranu, pravo na otpor, pravo na sve što je potrebno da bismo se održali sve dok to ne ugrožava druge, pravo na temeljne minimalne slobode kao što su pravo na raspolaganje vlastitim tijelom, pravo na uživanje ‘zraka i vode’, pravo na slobodu kretanja i na uključivanje u ‘zakonitu proizvodnju’ u svrhu opskrbljivanja sebe normalnim ‘životnim užicima’ (Curran 2007, 109-110). Taj je subjekt, i na političkoj i na epistemološkoj razini usmjeren na sebe sama, a zajedništvo s drugima će ostvarivati kroz neutralne, treće kategorije kao što su ljudsko biće, suveren, građanin itd.

Postmoderna subjektnost

Nestanak „velikih priča“, ekosustava u kojima je moderni subjekt uspješno obitavao, u 20. je stoljeću poljuljao i legitimitet tog subjekta. Moderni subjekt više nije bio vjerodostojan sa svojim tvrdnjama da su rezultati modernističkog projekta tu blizu i da se treba još samo malo strpjeti (usp. Baumann 2009). Više nije mogao opravdati patnju niti jamčiti njeno dokidanje (ibid.). Više nije bio svijest koja omogućuje zajednički temelj različitim vladajućim sustavima. Naime, padom modernih paradigmi promijenili su se i ti sustavi i njihovi prioriteti. Misaona će kretanja 20. stoljeća u humanistici diskvalificirati transcendentalnu poziciju, čime subjekt gubi svoju metafizičku bit: “Iako je za moderniste, poput Descartesa i Kanta, jednako kao i [...] za filozofe poput Husserla, subjekt esencijalno nepromjenjiv i identičan sa sobom, za Nietzschea, Heideggera i Sartrea subjekt nema nepromjenjive biti izuzev, možda, svog esencijalno promjenjivog identiteta“ (Glynn 2002, 62). Lišen metafizičkog korijena u vidu univerzalne ljudske prirode, novi subjekt svoje uporište traži u odnosu s drugim te u konkretnosti vlastite egzistencije. Raspad projekta moderne otvorio je prostor drukčijim

oblicima subjektnosti pa tradicionalni, izrazito maskulini subjekt, polako zamjenjuju subjekti androginih značajki (usp. Oraić Tolić 2005). Subjekt je sada, zajedno s ostalim fenomenima, uvučen u konkretizirajuće procese. „Ja“ se sada mora promatrati u svojoj egzistenciji, društvenoj i kulturnoj određenosti, u uronjenosti u konkretan svijet života ili kao diskurzivna formacija.

Budući da se odnos s drugim više ne može ostvariti putem apstraktnih nadkategorija, javlja se ideja o neposrednom odnosu s njim. Nove etike tako nastoje izbjeći oslanjanje na nadkategorije u promišljanju odnosa s drugim. Baumann (2009), primjerice, smatra da se etičnost mora personalizirati i odvojiti od društvenih kodova, a da se moral mora „osloboditi [...] iz armiranog betona umjetno konstruiranih etičkih kodova [...]. Znači [mora ga se] *re-personalizirati*.“ (ibid., 47). Repersonalizacija bi, smatra Baumann (ibid.), značila vraćanje moralne odgovornosti s ciljne crte „kamo je izbjegla“, na polazišnu poziciju etičkih procesa „gdje je kod kuće“ (str. 47). On smatra da se polazišna točka etičnosti nalazi u najdubljim slojevima individue, a svoje gledište temelji na filozofiji Emanuela Levinasa za kojeg Nadežda Čaćinović (2012) tvrdi da je postmodernom subjektu napokon ponudio potrebni etički korektiv.

Levinas (1976), naime, drži da etika u esencijalnom smislu prethodi metafizici. On tvrdi da etika, kao *duhovna optika* (ibid., 63), omogućuje subjektivizaciju ega štovanjem subjektnosti Drugog. Odnosno, promatranjem drugog ljudskog bića kao svrhe po sebi i ne pokušavajući ga objektivirati i instrumentalizirati (v. ibid.). Dalje smatra da je tradicionalna, subjektno-objektna pozicija, ravnopravan odnos s drugim omogućavala samo kroz neutralnu – treću poziciju (ibid.). Ta je treća pozicija, u stvari, sfera generičkih pojmova kao što su ljudsko biće, građanin, i sl. Levinas odbija bilo kakvo zajedništvo s drugim utemeljeno u takvim principima; on drugoga stavlja u srž svoje etike i daje mu status kako moralnog, a tako i ontološkog temelja: „Etika je duhovna optika. Odnos subjekt-objekt je ne odražava. Odvojena od relacije s ljudima 'spoznaja' Boga uopće se ne može postići. Drugi je samo mjesto metafizičke istine, neophodne mom odnosu s Bogom“ (Levinas 1976, 63). Odnos s drugim tako postaje izvor temeljnih etičkih maksima: „Samo nas apsolutni stranac može podučiti. I samo mi čovjek može biti apsolutno stran [...] Stranost drugog je sama njegova sloboda! Samo slobodna bića mogu biti među sobom stranci.“ (ibid., 58).

Kod Levinasa će kategorija neposrednosti tražiti svoje mjesto kroz osjetilnost zato što „osjeti imaju smisao koji nije predterminiran kao objektivacija.“ (ibid., 170). Budući da su generičke kategorije oslanjale na subjektno-objektnu percepciju, postmoderna će ih etičnost diskvalificirati kao nevaljane. Zato će se postmoderna etičnost nastojati utemeljiti izvan dualističkih odnosa i mimo važenja nadkategorija.

Subjekt je tako uvučen u svijet odnosa u kojima više nije onaj koji određuje, nego je istodobno onaj koji je određen i zatječe samog sebe kao već postojećeg, u zadanim odnosima s drugima i sa svijetom. Ta relacijska struktura subjekta oslobađa u mjeri u kojoj i zarobljava. Subjekt, nekad usmjeren na potvrđivanje pred samim sobom, sad je u prilici da se aktualizira i ostvari svoju slobodu u relacijskom polju. Svijet odnosa, koji nije jednoznačno određen, ostavlja mogućnost subjektu da uspostavi svoju slobodu biranjem odnosa u kojima će sudjelovati: „Dekonstruirani subjekt, tako, odista ostaje sposoban za samoostvarenje“ (Glynn 2002, 74).

Nestanak transcendencije iz obzora percepcije ostavit će prazan prostor koji će ispuniti diskurs iskustva i osjeta. Sve će kategorije tako tražiti svoju artikulaciju u osjetilno-iskustvenom kodu. Uznapredovala će senzibilizacija stvarnosti zahtijevati da se sve ono što je stvarno ili što zahtijeva status stvarnog, ukorijeni u iskustvu. Tako će Deleuze sada, kad je proces empirizacije stvarnosti uvelike dovršen, kritizirati Kanta i postaviti jastvo u struju iskustva. Za Deleuzea će subjekt biti konstantno proizvođen kroz sustav iskustva (Batra 2010, 10). Iskustvo, dakle, nije više tek spoznajna moć kojom treba ovladati. Umjesto toga, ono postaje konstitutivna sila koja nastaje iz susreta s drugim pojedincem. Tek pri susretu s drugim, pri čemu se drugog može jedino osjetiti, tvrdi Deleuze (ibid.), stvara se intenzitet kojim započinje iskustvo. Iz tog iskustva, daljnjom genezom, nastaje subjekt.

Subjekt i otjelovljivanje

Novi sustav vrijednosti, koje uključuju neposrednost i suzdržavanje od objektivizirajućeg stava, zahtijevat će i novi tip subjekta koji će biti njihov nositelj. Već spomenuta poteškoća – nemogućnost neposrednog doživljaja nečijeg jastva – svoje će razrješenje tražiti u konceptu otjelovljenog subjekta. Uloga subjekta, koji je Merleau-Ponty (1990) predstavio kao otjelovljenog, u tome je da svojom tjelesnošću razriješi nekadašnju podjelu duha i tijela. Od njega se, osim toga, očekuje i ostvarenje izravnog pristupa svijetu i drugima.

Neposredan doživljaj sebe i drugog u otjelovljujućoj bi se perspektivi imao ostvariti putem osjetila dodira. Taj dodir, kojim tijelo-subjekt doživljava materijalnost okoline kao neposrednu datost, istodobno je i osjetilo kojim subjekt samoga sebe doživljava kao tijelo. Osjetilo dodira tako postaje ključni perceptivni uvjet otjelovljenog subjekta. Naime, osnovna postavka fenomenologije tijela glasi da subjekt u trenutku kad nešto dotakne ne osjeća samo objekt, nego, istodobno, i sebe sama. Na taj se način u činu dodirivanja ostvaruje jedinstvo neposredne percepcije sebe i drugosti. Jacques Derrida (2005) tvrdi da je dodir u fenomenologiji subjektov način izravnog spoznavanja samoga sebe. On smatra da dodir u fenomenologiji ima određene obrise, a to su: neposrednost, intuitivnost, trenutnost i mogućnost tjelesne autoreferencijalnosti. Spoznajni subjekt dodirom spoznaje nekada odvojeni svijet *res extensa* i u samom činu dodirivanja spoznaje tjelesnost sebe samoga. Kontakt omogućen ukidanjem subjektno-objektne dihotomije omogućava subjektu samoprepoznavanje kroz vlastite perceptivne činove. Odnosno, čin spoznaje ni u jednom trenutku ne gubi specifično subjektivno obilježje.

U otjelovljenom se subjektu spoznaja i bivanje podvode pod taktilni nazivnik i otvaraju subjekt neposrednom su-bivanju s drugima. Na taj način otjelovljujuća paradigma zadovoljava zahtjev za neposrednim odnosom s drugima. U tako će postavljenoj paradigmi sve do jučer apstraktne kategorije tražiti svoju artikulaciju u neposredno tjelesnom izričaju. Jean-Luc Nancy (2003), primjerice, u svojim ogledima o zajednici odbija tvrdnje o pojedincima apsorbiranim u nadindividualna jedinstva koja omogućuju koncepti poput naroda, nacije i države. Ideju o temeljima zajedničkog suodnošenja Nancy (ibid.) će izraziti u taktilnom kodu: “Prije nego što je govor, pojedini jezik, verbalnost i značenje, ‘jezik’ je sljedeće: protežnost i istodobnost onoga ‘s’ utoliko koliko je ono *najautentičnija moć* nekog tijela, njegovo svojstvo da *dodirne* neko drugo tijelo (ili da dodirne *sebe*) koje nije ništa drugo do njegova de-finicija kao tijela. [...] Bića se dodiruju – ona su u kon-taktu jedna s drugima, na taj način ona se ispostavljaju i razlikuju.” (Ibid., 130-133).

OTVARANJE SVIJETU I DODIR

Diskurs o dodiru

Dodiru je u fenomenologiji pripala uloga svojevrsnog temeljnog osjetila. Ključna pozicija koju je zauzeo u fenomenološkoj produkciji utemeljena je na sljedećim pretpostavkama:

- Dodir je esencijalan za naš osjećaj stvarnosti i za uporabu ostalih osjetila (v. Ratcliffe 2013, 131).
- Dodir je aktivno osjetilo koje omogućuje neposrednu spoznaju prostora i izvanjskih predmeta (v. ibid.; usp. Paterson 2007).
- Dodirom postajemo svjesni sebe kao tijela: „Tijelo se javlja isključivo u susretu percipiranja i bivanja percipiranim, osobito u mom vlastitom osjećaju načina na koji moje tijelo osjeća samo sebe.“ (Carman 1999, 213).

U filozofskoj je fenomenologiji, tvrdi Derrida (2005), dodir temeljno osjetilo kojim subjekt izražava predkonceptualni i predempirijski doživljaj sebe. No, način na koji fenomenologija razumijeva osjetilo dodira svoje početke ima još u antici. Derrida tvrdi da je Aristotelova filozofija izravni predak fenomenološke teorije o dodiru. Aristotel (1996) je, naime, u raspravi „O duši“ dodiru dodijelio ulogu temeljnog osjetila. On, štoviše, tvrdi kako su sva osjetila u svom temelju – dodir. Aristotel je dodir odredio kao važno osjetilo koje je u uskoj vezi sa životom: dok se bez svakog od ostalih osjetila može živjeti, život bez dodira uopće nije moguć (ibid.). On je, također, dodiru dao auru tjelesnosti koja će postati jedno od njegovih temeljnih određenja.

Aristotel isprva ne uspijeva jednoznačno odrediti organ, predmet i posrednika toga osjetila. Filozof, primjerice, odbija mogućnost da je koža, s obzirom na to da ona sama ništa ne može osjetiti, posrednik dodira (usp. Connor 2004) i raspravu završava zaključkom da su posrednički element tom osjetilu vjerojatno mišići, dok mu je prvotni organ nepoznat, ali svakako smješten negdje u tijelu. Valja obratiti pažnju i na Aristotelovu napomenu kako je svojstvo mišića kao posrednika to da ih ne razlikujemo od nas samih. Zato nam se kod dodira čini da predmet percepcije na nas djeluje *zajedno* s posrednikom (ibid.). Dodir je, dakle,

jedino osjetilo čiji su prvotni organ i posrednik smješteni unutar tijela i jedino osjetilo koje nema mogućnosti posredovanja između subjekta i svijeta, osjetilo u kojem se subjekt i svijet ujedinjuju.

Dodir je osjetilo koje taksonomijski nije moguće jednoznačno odrediti. Osim što mehanizmi djelovanja toga osjetila ostaju nerazjašnjeni, Aristotel (ibid.) ne uspijeva definirati ni što to, točno, zamjećujemo dodirom. Osjetila su, naime, općenito usmjerena na uočavanje suprotnosti. Sluh je, primjerice, osjetilo suprotnosti dubokog i visokog, glasnog i tihog, itd., vid je osjetilo suprotnosti tamnog i svijetlog. No, dodiru je nemoguće pripisati jedinstvenu suprotnost na koju bi bio usmjeren. Umjesto toga, dodir je usmjeren na zamjebdu kakvoće predmeta.

Aristotelov taksonomijski zahvat ima dalekosežne posljedice na način na koji se dodir kasnije tumačio. U nastavku teksta zanimat će me sljedeće osobine koje su kroz povijest postale važne za iščitavanje značenja dodira:

1. Usmjerenost na zamjećivanje materijalnih predmeta učinila ga je osjetilom koje je ključno za percepciju izvanjske stvarnosti i prostornih odnosa.
2. Riječ je o osjetilu koje ostvaruje neposrednu tjelesnu vezu sa svijetom. Zbog bliske veze sa životnošću dodir je postao bitan dio suvremene medikalizacije. Osim toga, povezanost dodira sa životom temelj je preddiskurzivne naravi koju dodir ima u fenomenologiji (usp. Derrida 2005). Budući da bez dodira nema ni života, on je u percepciji prisutan prije refleksije.
3. Taksonomijska liminalnost određuje dodir i danas pa ga pojedini autori koriste tek kao provizorni pojam (usp. Geurts 2002).

Berkeley će se u 18. stoljeću osloniti na poimanje dodira kao temelja percepcije prostornih odnosa. Za njega će, štoviše, i prostor i udaljenost i oblik biti u osnovi „taktilne ideje“ (Berkeley 1999, 210). Berkeley (ibid.), naime, tvrdi kako sve te ideje tumačimo u vizualnom registru isključivo zbog pogrešnog razumijevanja: ni prostor ni udaljenost ne bismo mogli spoznati bez osjetila dodira. Premda mu je draže osjetilo bio vid, i Kant (2003) u skladu s aristotelijanskom tradicijom dodir smatra najpouzdanijim osjetilom i temeljnim izvorom empirijskoga znanja. Kant (ibid.) pod dodirom razumijeva dodir rukom jer je, smatra on, uloga nervnih završetka u prstima upravo u tome da spoznaju izvanjskih predmet. I Derrida

(2005) će istaknuti važnosti koju ruka ima u razmatranju dodira u antropologiji i na osnovu toga zaključiti da je dodir o kojem se raspravlja u fenomenologiji, budući da životinje u pravilu nemaju ruke, esencijalno *ljudski* dodir. Dodir se, dakle, razumijeva na antropocentričan način.

Merleau-Ponty će o dodiru govoriti u registru mišićnih aktivnosti (v. Merleau-Ponty 1990; usp. Derrida 2005). Aktivnost postaje jedna od temeljnih odrednica dodira, a sva se osjetila mogu uspoređivati s dodirom u mjeri u kojoj je za njihovo funkcioniranje bitan rad mišića (usp. Derrida 2005).

Američki antropolog Ashley Montagu (1978) svojom studijom pokazuje na koje sve načine različiti taktilni podražaji djeluju na organizam. Njegovi podaci pokazuju izravnu povezanost taktilnih podražaja i stanja novorođenih beba, a dodirivanje i primanje dodira izravno se dovodi u vezu s općim zdravstvenim stanjem. Životni aspekt dodira u suvremenom je društvu došao do izražaja i kao dio procesa medikalizacije. Tako studije Instituta za proučavanje dodira iz Miamijske²², primjerice, pokazuju da se masažom postižu sjajni učinci na tjelesno zdravlje. Tjelesni se dodir u tim podacima ukazuje kao čarobno sredstvo za ublažavanje raznovrsnih tegoba i patoloških stanja. Prema podacima Instituta, masažom je moguće ublažiti simptome astme, AIDS-a, autizma, anksioznosti, ali i posljedice opekline, itd. Osim poticaja tjelesnom zdravlju, osjetilo se dodira promatra i kao sastavni dio psihičkog i emocionalnog boljitka i kao esencijalni dio interpersonalne komunikacije.

Nekoliko je tvrdnji koje se provlače medikaliziranim diskursom o dodiru. Kao prvo, svijet nam je prvo ukazuje kao taktilni fenomen, dodir je prvo osjetilo kojeg smo svjesni. Još u maternici beba komunicira s majkom isključivo dodirom. Dodir je i najtjelesnije osjetilo, a upravo stoga što dodir iziskuje blizinu drugoga ljudskog bića njegove su posljedice, dobre ili loše, i neposredne i neizbježne. Napokon, dodir je životna potreba po svemu nalik potrebi za jelom i spavanjem i nezadovoljenje te potrebe ima izravne posljedice na naše zdravlje.

Današnja medicina prepoznaje mnoštvo osjetila koje uobičajeno podvodimo pod pojam dodir. Navest ću samo dio onih koje je naveo američki teoretičar dodira Mark Paterson (2007, ix). Propriocepcija je osjetilni sustav koji nas obavještava o položaju tijela i udova uz pomoć receptora koji se nalaze u mišićima i zglobovima. Kinestezija je osjet gibanja pojedinih

²² <http://www6.miami.edu/touch-research/>

dijelova ili cijelog tijela. Vestibularno je osjetilo sustav zadužen za informacije o položaju tijela u odnosu na silu teže. Koža kao organ sadrži osjetila za pritisak, temperaturu i bol.

Jasno je kako je dodir nemoguće jednoznačno odrediti. Čak možemo tvrditi da ne postoji takvo nešto poput jedinstvenog osjeta dodira, nego samo mnoštvo osjetila, osjećaja, stanja i funkcija koji su podvedeni pod taj pojam. No, unatoč naknadnim otkrićima i klasifikacijama, dodir do danas zadržava status osjetila i nastavlja sadržavati značenja poput neposrednosti i tjelesnosti te ostvarivati funkciju spoznaje materijalnih predmeta. Osim toga, dodir je i „osjetilo komunikacije. Receptivan je, ekspresivan i u stanju je iskomunicirati empatiju. Privlači udaljene predmete i ljude blizu“ (Paterson 2007, 1). Prihvatimo li da je dodir, kao što Paterson (ibid.) tvrdi, sredstvo komunikacije, postavlja se pitanje: što se to dodirom pokušava iskomunicirati? Ili čak: tko je taj koji pokušava komunicirati?

Dodir kao znanje i otvaranje

Iako su se osnovna značenja koja pripadaju dodiru zadržala do 20. stoljeća, unutar fenomenološke misli odvija se znakovita promjena. Naime, premda je dodir kao osjetilo u antici smješten unutar tijela, njegova je temeljna vrijednost za spoznaju tradicionalno bila u pouzdanoj percepciji izvanjskih predmeta. Promjena se događa u ulozi koju dodir ima u percepciji vlastita tijela i u odnosu koji ostvaruje između subjekta i svijeta.

Još je za Husserla tijelo prisutno tek kao odraz niza haptičkih činova (usp. Carman 1999). Husserlov se transcendentni ego razlikuje od tijela i on može spoznati tijelo poput svakog drugog vanjskog objekta. Za Husserla je dodir još uvijek sposobnost koja se iznutra pruža prema van i na osnovu koje se može zaključivati o tome što je vani. No, Merleau-Ponty (1990) potpuno odbacuje takvo poimanje: „ako vidi ili dotiče svijet, moje tijelo ne može biti, dakle, biti viđeno ili dotaknuto [...] ono nije ni dodirljivo ni vidljivo ako je ono to što gleda, i to što dotiče. Tijelo, dakle, nije neki, bilo koji izvanjski objekt koji bi pokazivao samo tu osobinu da je uvijek nazočan“ (Merleau-Ponty 1990, 119). Merleau-Ponty, dakle, niječe odvojenost svijeta od tijela. Izjednačavajući subjekt s tjelesnošću, on ukida mogućnost objektivizacije tijela. Tijelo, a time i subjekt, ni u jednom trenutku ne gube povezanost sa svijetom: „Moje tijelo ima svoj svijet ili shvaća svoj svijet, a da ne mora proći kroz 'predodžbe' i ono se ne podvrgava nekoj 'simboličkoj' ili 'objektivirajućoj' funkciji“ (ibid.). Iz načina na koji Merleau-Ponty govori o dodiru može se zaključiti da to osjetilo nije više tek pouzdan svjedok

materijalnosti izvanjske stvarnosti. U ontološkom jednačenju u kojem su tijelo/subjekt i svijet organski združeni, to nije ni potrebno. Dodir u takvoj konstelaciji tek svjedoči o postojanju tijela i svijeta.

Taksonomijska dvostrukost koja je dodiru omogućila da se istodobno prostire unutar i izvan tijela tek takvim obratom postiže puni učinak. To osjetilo nadilazi granice tijela i ujedinjuje unutarnje i izvanjsko u zajedničko polje. Obraćanje pažnje na taktilno transcendiraju subjektno-objektnu dualnost na tjelesnoj razini i omogućuje jedinstven doživljaj koji se istodobno događa unutar i izvan subjekta. Takvim se nadilaženjem subjekt otvara i sebi omogućuje neposrednu spoznaju svijeta i drugih: „kao što dijelovi moga tijela zajedno tvore jedan sistem, tako su tijelo drugoga i moje jedna jedina cjelina [...] ali ovaj tuđi život, kao i ovaj moj, s kojim on komunicira, jest otvoren život (ibid., 408).

Merleau-Pontyjeva koncepcija tijela i dodira nije, dakako, prihvaćena bez prijepora. Feministička teoretičarka Luce Irigaray (1993) smatra kako je tijelo o kojem govori Merleau-Ponty u osnovi muško, apstraktno i kulturno određeno. No, i njezina se argumentacija kojom opovrgava Merleau-Pontyjeve koncepte pozicionira u okviru diskursa koji promovira neposrednu percepciju. Sama činjenica da su nam naše tijelo i dodir neposredno dostupni ne dovodi se u pitanje. Irigaray (ibid.) kritizira univerzalizam Merleau-Pontyjeve percepcije tijela, ne prihvaća njegove uvide zato što su generalizirajući pa čak i maskulinistički, ali svejedno ne prigovara samom načinu percepcije koji on zastupa. Naprotiv, njegove neposredne uvide o dodiru koji nastaju na primjeru u kojem jedna ruka dotiče drugu Irigaray dovodi u pitanje vlastitim neposrednim uvidima koji nastaju iz iste geste: „Ruke spojene, priljubljenih dlanova, ispruženih prstiju, tvore zasebnu vrstu dodira. Gesta često rezervirana za žene (barem na Zapadu) koja evocira, duplira, *dodirivanje usana*, tiho položenih jedne preko druge. Dodir intimniji nego onaj kad jedna ruka drži drugu“ (ibid., 161). Iako se u svojim stavovima razilazi s Merleau-Pontyjem, Irigaray (ibid.) s njim dijeli i ideju o povratnoj naravi dodira. To jest, i za nju dodir podrazumijeva činjenicu da dodirnuti znači isto što i biti dodirnut (usp. Paterson 2007.)

Vidimo da promjena u znanju i percepciji koja se odigrala od Husserlove transcendencijske pozicije do obrata otjelovljenja kod Merleau-Pontyja, prati iste zadatosti kao i promjena koja se odigrala u antropološkom diskursu u 20. stoljeću. To su: ukidanje subjektive transcendentalne pozicije, odbacivanje simboličkog i apstraktnog i kao sredstva i kao cilja spoznaje, tjelesna otvorenost subjekta spram drugosti te neposrednost i trenutnost (sa)znanja. U tako se

otvorenom prostoru razvija percepcija koja nije tek podloga za apstraktnu konstrukciju – ona je znanje koje neposredno svjedoči stvarnost. Zahvaljujući istovrsnosti s bivanjem, takva percepcija neposredno dohvaća bit. Iskustvo nekada nije imalo izravan pristup govoru, budući je on bio u službi razuma. No, zahvaljujući ukidanju apstraktnog, takva percepcija dobiva i izravan pristup govoru.

Diskurzivna i perceptivna promjena koja je na djelu u antropologiji i fenomenologiji dio je šireg i dugotrajnijeg, višestoljetnog diskurzivnog procesa. Počeci su mu u empirističkom diskursu koji se u Europi javio u 16. stoljeću, kad je upotreba termina „osjetilo“ i „iskustvo“ porasla čak deset puta u odnosu na prethodno razdoblje (Salter 2006). Iskustvo i osjetila poprimaju ulogu ekskluzivnog puta do spoznaje zahvaljujući tehnikama koje se tada ubrzano razvijaju u znanstvenim pokusima. Empirizacija za posljedicu ima i osobit vid znanja koje je neposredno, koje odbacuje apstraktne pretpostavke i koje uspostavlja izravnu vezu između percepcije i govora. Upravo je te značajke, kao oblikujuće faktore novog tipa medicinskog znanja, prepoznao Foucault u „Rođenju klinike“. Riječ je o znanju u kojem se komunikacijski prostor liječnika, pacijenata, fizijatarata i vježbenika zatvara u singularitet pacijentova tijela. Stvara se povlaštena veza govora i vida i očekuje se da sve viđeno ujedno bude i priopćivo. Znanje se stvara na neposredno osjetilnoj razini i nikada ne prelazi u apstrakciju. Razvija se suptilna senzibilnost kojoj nije cilj zahvaćanje esencije, nego što kvalitetnije i detaljnije opažanje.

Promjena razine znanja ne dovodi do apstrakcije, ona se odvija u isključivo osjetilnom modusu. Odnosno, kad iskustvo i opservacija dopru do svoje granice, daljnji se tijek spoznaje neće razviti u obliku apstraktne spekulacije. Tražit će se način da se i spoznaja iza granice ostvari kao osjetilna i u tu će se svrhu neposredna percepcija preobličiti, postajati sve više sposobna da univerzalnom, nevidljivom i skrivenom pristupi kao bliskom, očiglednom i dosegljivom.

Za nove će se spoznajne razine, međutim, morati razviti nova osjetila. Budući da je odvojenost vidljivog i verbalnog predstavljala problem, javila se potreba za objedinjavajućim principom koja je rezultirala stvaranjem novog osjetila: pogleda (*glance*). Za to je osjetilo ključno to što se, premda je u svom korijenu vizualno, ponaša poput dodira (*ibid.*). Riječ je o osjetilu koje prolazi ispod površine i neposredno zahvaća i definira ono bitno. Iako Foucault (*ibid.*) u znanju koje se razvija u klinici prepoznaje korijene pozitivizma, implikacije veze između takva osjetila i istine mnogo su šire.

Novo je osjetilo vremenom prisvojilo poziciju koju je nekoć zauzimao Aristotelov dodir i postalo je posrednikom organskog objedinjavanja svijeta i tijela. Ono objedinjuje unutrašnjost i izvanjskost, a subjekt ga stječe otjelovljenjem. To je osjetilo koje ignorira granice. Njemu je unutrašnjost potpuno dostupna i shvatljiva te ono briše podjelu na unutarnje i izvanjsko. Njegova transcendirajuća narav – sposobnost da prođe ispod površine i izravno zahvati bit – postaje temeljujuća sposobnost koja krči put percepciji.

Vizualni je korijen tog osjetila također relativno nov: tu, naime, nije riječ o vizualnosti oka, nego o vizualnosti teleskopa. Upravo je tehnički razvitak omogućio vizualnost koja je po svojoj naravi taktilna i koja zahtjeva dodirivačko tijelo kao recipijenta. Taktilna je otvorenost tijela svijetu rezultat dugotrajnog diskurzivnog dizajna: „vizualno organizirano tijelo nema više stabilnu poziciju s koje može kontemplirati i učinkovito se distancirati“ pa do izražaja dolazi „sposobnost slike da ne djeluje prvenstveno putem vida, već putem dodira.“ Zato „taktilna slika proizvodi taktilno tijelo i *vice versa*“ (Livingston 1998, 81).

Priroda i živa materija

Merleau-Pontyjevu perspektivu pojedini autori, poput Morana (2002), nazivaju naturalističkom zato što društvo i ljude u potpunosti integrira u prirodni poredak „prestabilirane harmonije“²³ (str. 404). Program ukidanja podjele na duhovno, društveno i prirodno prihvatit će sve kasnije fenomenologije koje se oslanjaju na njegovu misao. Taj program stremi izumljivanju terminologije koja bi omogućila komunikaciju humanistike s prirodnim znanostima.

Težnja za povratkom subjekta u prirodu, koja bi se ostvarila kao program mirenja biološkog i „duhovnog“ znanja o čovjeku, uobličena je i kod Ingolda (2002):

„Socijalni i kulturni antropolozi radije bi čitali djela povjesničara, lingvista, filozofa i književnih kritičara: biološki i fizički antropolozi radije razgovaraju s kolegama biolozima ili medicinarima. Odavno mi je cilj spojiti te dvije strane antropologije. Smatrao sam da nešto mora biti pogrešno sa socijalnim i kulturnim antropologijama koje ne mogu baratati činjenicom da su ljudska bića organizmi koji su evoluirali i koji prolaze proces rasta i razvoja

²³ Taj pojam označava unaprijed zadanu harmoniju. Njemački je filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (17.-18. st.), primjerice, tvrdio da svijet ne funkcionira na kazualističkim principima, nego da je bog sve unaprijed odredio i da ništa nije prepušteno slučaju.

poput ostalih organizama. Ali nešto ne valja ni s biološkom antropologijom koja nijeće važnost djelovanju, intencionalnosti ili mašti u pitanjima koja se tiču ljudi.“ (Ingold 2002:2)

No, ta neutralna terminologija, koja bi trebala izbjeći zamke biologizma i kulturalizma, ipak ima prirodoznanstveni prizvuk. Tako će daljnju razradu svojih ideja Ingold (2002) voditi u svjetlu pojma *organizma-osobe* koji se odnosi na subjekt što „se razvija i *raste* u *okolišu*“²⁴ oblikovanom radom i prisutnošću drugih“ (str. 2). Dalje, autor naglašava kako mu je cilj nekadašnju dihotomiju prirode i kulture zamijeniti sinergijom organizma i okoliša. Vrijedi uočiti da Ingold dihotomiju pojmova kulture i prirode, koji pripadaju različitim registrima, prevladava tako što ih jednostavno zamjenjuje pojmovima organizma i okoliša, koji pripadaju istom, prirodoznanstvenom registru.

Svoj će puni oblik takvi pokušaji uranjanja subjekta u svijet dobiti u filozofiji „novog materijalizma“. Riječ je o recentnom filozofskom pravcu koji se profilira posljednjih desetak godina, a koji nastavlja proces subjektivacije tijela započet fenomenologijom egzistencije. Njegov se teorijski fokus pomiče korak dalje od kartezijanske pozicije i, obogaćen u međuvremenu merlopontijevskom sviješću o organskom, nastavlja se usmjeravati na iskustvo materije i osvještavanje materijalnosti egzistencije:

„Naša egzistencija iz trenutka u trenutak ovisi o mnoštvu mikroorganizama i različitih viših oblika života, o našem maglovitom razumijevanju tjelesnih i staničnih reakcija i o neumoljivim kozmičkim kretanjima, o materijalnim proizvodima i prirodnim materijalima koji nastanjuju naš okoliš, kao i o socioekonomskim strukturama koje proizvode i reproduciraju uvjete naše svakodnevnice. U svjetlu ovako masivne materijalnosti, kako možemo biti išta drugo nego materijalisti? Kako ignorirati snagu materije i načine na koje ona materijalizira naša uobičajena iskustva i kako ignorirati prvenstvo materije u našim teorijama?“ (Cole i Frost 2010, 3). Materija u novom materijalizmu nije pasivna *res extensa*. Ta je materija oživljena i zahtijeva etičku razradu. Zbornik radova „New Materialism“ (2010) urednica Diane Cole i Samanthe Frost, posvećen je novom materijalizmu i podijeljen na tematske blokove iz kojih se mogu iščitati osnovne postavke tog filozofskog pravca. To su:

- posthumanistička orijentacija (koja označava napuštanje modernističke tradicije)
- biopolitika i bioetika
- geopolitika i politička ekonomija

²⁴ Naglasio autor.

I novi materijalizam teži ukidanju dihotomija s posebnim naglaskom na ukidanje dihotomije žive i nežive prirode. Ljudsko je biće shvaćeno kao otvoren organizam u stalnoj razmjeni s okolišem, što od znanstvenika iziskuje istančavanje svijesti o materijalnosti vlastite egzistencije: „Naglasak je na materijalizaciji kao kompleksnom, mnogostrukom, relativno otvorenom procesu i inzistiranju da se ljude, uključujući i teoretičare, prepoznaje kao potpuno uronjene u kontingentnosti materijalne proizvodnje“ (Cole i Frost 2010, 6).

Za ovaj je rad zanimljivo to što su *novim materijalistima* fenomenološke postavke o interakciji tijela i okoliša bliske i smatraju ih sukladnima vlastitom programu: „Oni [fenomenolozi] nadopunjuju ontologije materijalnosti koja je imanentno djelatna, opisujući kako prirodni i društveni svijet prije (i tijekom) racionalnog djelovanja strukturira žive materije“ (Cole i Frost 2010, 20). Posthumanistička narav novog materijalizma očituje se u činjenici da on ne pristaje uz tezu o ekskluzivitetu ljudske subjektivnosti i da zahtijeva da se to pravo proširi i na životinje i ostali živi svijet.

Novi materijalizam tako nastavlja proces uvlačenja ljudskog subjekta u svijet, on širi granice svijeta u koji je subjekt uronjen. Subjekt se, shodno tomu, prebacuje iz organskog u materijalni registar. Subjekt prepoznaje vlastitu materijalnost, a materiji i materijalnosti priznaje subjektivnost. Još više je otvoren svijetu i njegova svijest o sebi ima novi zadatak: biti svjestan sebe kao žive materije koja ostvaruje neposredan, afektivan i etičan odnos s ostalim materijalnim pojavnostima. Novi je materijalizam u osnovi panteistički monizam – sve je u osnovi materijalno, jedno i divinizirano. Sebstvo je prisutno tek kao privremena konstelacija žive materije: „Kad priznamo da smo priroda, da smo samo u njoj i od nje, onda vidimo da se pitanje što je prirodno ili što je ljudsko, više ne može postavljati [...] Razvoj ega u početnim fazama života lažnoga 'ja' zahtijeva od nas da se odrekemo sveobuhvatnog, prirodnog jedinstva kao neosobne materije. No, ako imamo sreće, u kasnijim faze ego može doći do raščlanjene simbolizacije neosobne materije. Uvijek smo postojali kao neosobna materija. Ali ovu prirodu možemo iskusiti i simbolizirati samo razvojem iz i naspram njenih raščlanjenijih oblika“ (Orlie 2010, 134).

Materijalnom je sebstvu autonomija tek iluzija; ono treba spoznati sebe kroz stalnu interakciju s okolišem i prepoznati sebe kao samo jednu postaju velikog tijeka prirodnih sila. Kroz to se tijelo stalno odvijaju kolana životnih procesa, razmjena fluida i mikroba, utjecaji kozmičkih gibanja. Takvo se tijelo ne može odvojiti, ono je u neprestanom dodiru sa svijetom.

U takvim teorijskim postavkama potpuno dolazi do izražaja novi aranžman subjekta i svijeta. Tako, primjerice, Livingston (1998) smatra da je smrću modernog subjekta došlo do oslobađanja tjelesnih događaja i perceptualnih mogućnosti koje su u stanju izravno koristiti “alkemijsku razmjenu” organskog i neorganskog. Oslanjajući se na Deleuzea i Foucaulta, zalaže se za pristup koji prati evoluciju tijela koje više nije otuđeno od struktura moći koje ga okružuju i koje na njega utječu samo površno, već je, umjesto toga, osjetljivo, “istodobno stimulirano i stimulirajuće” i „proizvodi snažne veze i podudaranja s okolišem u kojem je uspostavljeno“ (Livingston 1998, 139). U Foucaultovim je terminima usporediv prijelaz iz nadgledajuće i disciplinirajuće moći u difuznu mikro-moć:

“Stoga se promjena u strukturi moći odvija usporedo s promjenom u opažajnom sustavu; promjene u smjeru sofisticiranijih izvedbi sudjelujućih sustava kontrole naznačene su odgovorom u vidu osjetljivijeg tijela. [...] Sudjelovanje se ovdje razumijeva kao nešto mnogo više od razgovorljivog dijaloga slike i promatrača, subjekta i objekta. [...] Riječ je o otvaranju organizma novim aranžmanima, površinama i biotičkim sastavnicama“ (Livingston 1998:14).

Osobitost tog otvaranja povjerenje je spram onog ono čemu se otvara – svijetu, prirodi, materiji. To povjerenje katkad može poprimiti religiozne značajke i upravo o takvim obilježjima novog materijalizma piše queer teoretičarka Nikki Sullivan (2012). Ona smatra da su bitna obilježja tog pravca kritika karteizijanstva zbog izostanka tijela iz teoretiziranja te poistovjećivanje prirode i materije:

“Tu je materija postavljena kao ontološki prioritetna, i, kao što smo vidjeli, metonimijski povezana s 'fizikalnim procesima', 'anatomijom' i 'fiziologijom', i, na drugim mjestima, s 'ne-ljudskim životinjskim' ponašanjem i morfologijama koji su unutar tog perceptivnog modela postavljeni kao 'više nego' ili 'ne samo' kulturalni“ (Sullivan 2012, 309-310)

Odlike povjerenja i optimizma spram svijeta, te stremljenje uranjanju u njega, kakve promoviraju fenomenologije egzistencije, upućuju i na njihovu izvanznanstvenu funkciju. Te je odlike Mircea Eliade (1981) prepoznao kao glavna obilježja kulturne mijene koja se oblikovala šezdesetih godina 20. stoljeća. Aparaturom povjesničara religije, ispoliranom na materijalima koji su mu nudila primitivna i tradicionalna društva, zadivljujuće dobro registrira osnovne značajke koje određuju odnos čovjeka i svijeta u postmoderni (koju kao takvu ne spominje). Proučavajući strukturalizam, astrologiju i književnost šezdesetih godina prošlog stoljeća on u sva tri područja identificira sljedeće poveznice: antiegzistencijalizam,

ravnodušnost spram povijesti i prvenstvo prostora i prirode. U sva tri slučaja, tvrdi on, riječ je o “mitologiji materije“ (Eliade 1981:25). Optimizam i povjerenje proželi su sve pore pa religiozni ljudi sve više traže mistična iskustva i gaje temeljno pozitivne stavove o ljudskoj prirodi: „sva nova okultna društva podrazumijevaju, svjesno ili nesvjesno, ono što bih nazvao 'optimističnom ocjenom ljudskog načina bivstvovanja'“ (Eliade 1981:89).

Optimizam, povjerenje i sklonost mističkom sjedinjenju stvorit će svjetonazorsku podlogu koja će u narednim dekadama oblikovati humanistiku. Znanstvenici će nastojati da u svojim djelima izraze, objasne i racionaliziraju vrijednosti koje su ih oblikovale. Tako je pripremljen i teren za novi tip etnografskog pisma.

OTJELOVLJIVANJE TIJELA NA TERENU

Temelji analize

U ovom ću poglavlju analizirati tekstove koji su nastali kao rezultati terenskog rada, a čiji se autori oslanjaju na fenomenološko-otjelovljujuću paradigmu. Cilj je analize otkriti na koji način etnografi koriste vlastita terenska iskustva kako bi njima potvrdili teorijske postavke otjelovljujuće paradigme. Analiza se oslanja na ideju o etnografskom tekstu kao sredstvu izražavanja i racionalizacije autorovih kulturno uvjetovanih svjetonazora. Riječ je o poimanju etnografskog teksta koje se osamdesetih godina prošlog stoljeća razvilo kao dio tzv. „tekstualnog obrata“

Naime, pod utjecajem postmodernih strujanja, osamdesetih je godina prošlog stoljeća izdan utjecajni zbornik radova „Writing Culture“ (1986) urednika Jamesa Clifforda i Marcusa Fishera. Zbornik se bavio pitanjem na koji način stil etnografskog pisma utječe na njegovu recepciju, a svojim je pristupom pružio dodatni zamah već započetom procesu autorefleksivnosti u antropologiji i osnažio zanimanje za kritiku etnografskog pisma. U potrazi za odgovorom na pitanje u kojoj mjeri prikaz u etnografskom tekstu može biti objektivan, nastali su raznovrsni autorefleksivni načini pisanja kojima su istraživači pokušavali razjasniti vlastitu poziciju unutar etnografskog teksta. Kritika etnografskog pisma se, s druge strane, usmjerila na traženje odnosa moći koji određuju znanstveni tekst, kao i na strategije izgradnje etnografskog autoriteta u tekstu.

Etnografski se tekst u ovoj analizi promatra i kao izražavanje privrženosti određenom misaonom sustavu ili određenoj akademskoj zajednici. Naime, Paloma G. Blasco i Huon Wardle (2008) tvrde kako autor etnografskog teksta nije prvenstveno određen nazorima društvene grupe kojoj pripada, već odanošću određenoj akademskoj zajednici:

„Takvo nam gledište omogućuje da prepoznamo kako autori iskazuju obrasce intelektualnog angažmana u svom pismu, i da na taj način zahvatimo širi tijek intelektualne konverzacije u njihovim radovima [...] Prvo, etnografi promatraju antropologiju kao intelektualnu praksu. [...] Postoje škole, povezane s ključnim figurama poput Riversa, Malinowskog ili Geertza. [...] Ideja 'škole' može imati disciplinirajući učinak kada su u pitanju određeni koncepti i

njihova uporaba. Sljedbenici škole mogu odbacivati koncept poput 'kulture' zato jer je odviše 'nejasan'." (Blasco i Wardle 2008, 170)

Tekstovi uključeni u analizu izabrani su prvenstveno zbog svoje pripadnosti teorijskom pravcu o kojemu je riječ u ovome radu. Autori se tih tekstova pozivaju na ideje koje pripadaju antropologiji osjetila i fenomenologiji i nastavljaju se na radove autora poput Merleau-Pontyja i Sarah Pink, koji su ključni u artikuliranju fenomenološke perspektive u etnografiji. Ti autori razvijaju teorijsku poziciju sukladnu teorijskom pristupu koji je opisala Sullivan (2012): kritiziraju karteizijanstvo, dijagnosticiraju zabrinjavajuću odsutnost tijela iz teorije i pozivaju na otjelovljeniju i osjetilniju znanstvenu perspektivu.

U prethodnim su poglavljima djelomice već analizirani pojedini etnografski zapisi (Stoller 2011; Jackson 1983). Namjera mi je u analizama koje slijede jasnije pokazati diskurzivne zakonitosti koje teorijsko razmatranje i neposredno iskustvo povezuju u cjelinu.

Analiza polazi od pretpostavke da autor na terenu pokušava otjeloviti i kao neposrednu doživjeti određenu teorijsku istinu. Izrazito apstraktne kategorije poput otjelovljenja, uronjenosti i bivanja u svijetu ostvarit će se u vidu terenom dohvatljivih i shvatljivih iskustava. Kvalitativna istraživanja iz sociologije i antropologije sporta analizirana su kao osobit slučaj u kojem se potvrđivanje teorijskih postavki provodi kao svojevrsan pokus nad individualnim tijelom sportaša. U sportskim se etnografijama određeni teorijski koncepti utiskuju u tijelo ili se, pak, u tijelu prepoznaju i kroz njega tumače . .

U tom su smislu, primjerice, zanimljiva zapažanja Einata Bar-On Cohena (2009) o vježbi kibatadachi, koja je dio borilačke vještine karate: „Sudionici u kibatadachiju sudjeluju u društvenoj i tjelesnoj dinamici koja u njihovim živućim tijelima djeluje skriveno, ona prelazi granice i pojačava povezanost. Kibatadachi je relativno jednostavna vježba u karateu [...] u kojoj se sudionici na sat i pol postave u polučučanj. Prateći Deleuzea i Guatarija, kibatadachi i njegova sposobnost ukidanja granica analiziraju se kao postajanje tijelom bez organa“ (Bar-On Cohen 2009, 610).

U tekstu „Kime and Moving Body“ Bar-On Coen (2009) opisuje vlastito tjelesno posvajanje koncepta *kime* kroz bavljenje karateom. Kime je japanska riječ koja se u svom značenjskom spektru približava riječi odlučnost, ali može označavati i fokus i koncentraciju.

Utjelovljivanje kime, koja je u osnovi apstraktan koncept, odvija se kao otkrivanje pojave koja se već nalazi u tijelu: „Učiti karate znači, zapravo, otkriti ga u svom tijelu u kretanju“

(Bar-On Cohen 2006, 75) Kako bi objasnio *kime* kao tjelesni fenomen, autor uvodi koncept somatskih modusa²⁵, termina koji svoje pravo značenje dobivaju tek na temelju ili u odnosu na tjelesno iskustvo. Takve riječi „ne označavaju objekt dohvatljiv osjetilima, upotrijebljen u fiksiranoj logici“, nego; „dvojbene stvari, značenja koja nisu ni objekt ni subjekt, ali jesu i objekt i subjekt. Somatski kodovi nisu ni 'izvan' ni 'unutra'; oni su istodobno u svijetu i dio mene, mog tijela. U fenomenološkom smislu ti su kodovi, kao i samo tijelo, istodobno na i unutar horizonta-bića. Oni su istodobno sredstva shvaćanja i akcije, kao i označeni objekt.“ (ibid.).

Zahtjev za ukidanjem dualizama zadovoljava se utjelovljivanjem koncepata koji se mogu podvesti pod kategoriju somatskih kodova. U skladu s principima ontološkog jednačenja svijesti i svijeta, ponuđeni koncepti putem tijela postaju nedualistične formacije:

„[S]omatski kodovi propituju odnos doživljenog i rečenog. Potkopavaju dihotomiju tijela i svijeta, osjeta i misli, percipiranja i djelovanja; oni predstavljaju nedualističan potencijal koji dopušta gladak prijelaz od osjetilnih podataka ka mislima i djelovanju, i obratno. Oni potječu iz temelja tjelesnog razumijevanja tijelo-sebstva i njegovih potencijala, povezujući mišić s okom i osjećajem, stapajući kretanje s percepcijom i samopercepcijom, spajajući tjelesnu i emotivnu kontrolu u jedno. Njihovo je postojanje utjelovljeno u pokretu...“ (ibid., 86).

Tekst „Habit(us), Body Techniques and Body Callusing: An Ethnography of Mixed Martial Arts“ Dale C. Spencera (2009) donekle je izdvojen u odnosu na središnju liniju ove analize. Autor se, naime, izrijeком ne postavlja u fenomenološko polje, ali se bavi problemom tijela i razuma na način koji je u fokusu ovoga rada. Riječ je o vrednovanju koje je sklono umanjiti važnost razmišljanja i istaknuti ulogu iskustva i djelovanja. Autor, naime, tvrdi kako u kontekstu borbe i treninga razmišljanje samo smeta. Fenomenološko je uporište tu iskorišteno na sličan način kao i kod Bar-On Cohena (2006): terenski podaci uspijevaju potvrditi metafizičke istine, a terenska je scenografija usmjerena potvrđivanju prvenstva tjelesnog, predreflektivnog bivanja u svijetu: „Jack i George se osvrću na prirodu borbe i činjenicu da se sve događa tako brzo da borci ne stižu razmisliti o vlastitim akcijama. Sva je akcija u borbi

²⁵ Bar-On Cohen je, po svemu sudeći, termin somatski modusi skovao po uzoru na Thomasa Csordasa (*somatic codes* – Csordas; *somatic modes* – Cohen). Csordas je jedno je od ključnih imena medicinske antropologije, koji je prilagodio Merleau-Pontyjevu filozofiju metodološkim ciljevima. U njegovoj verziji otjelovljenje je pojam koji označava tjelesnost kao zajedničko područje kulture i sebstva. Somatski kodovi pažnje operativni je pojam koji služi proučavanju načina na koji ljudi svojim tijelima sudjeluju u kulturi (usp. Csordas 1993).

predreflektivna ili iznad mišljenja“ (Spencer 2009, 129). Kao dokaz da je borba predreflektivna autor koristi činjenicu da se u ringu stvari događaju prebrzo da bi pojedinac stigao misliti, što ga povratno, u kontekstu pripreme za trening, dovodi do zaključka da razmišljanje samo šteti. Natjecatelj tijekom treninga tjelesno posvaja strategije koje mu mogu pomoći da svlada protivnika. No, on sam nije taj koji promišlja strategiju i određuje potrebne akcije. Trener je taj koji određuje kako i kad se što trenira, ali Spencer ne smatra da je tu riječ o jednosmjernom odnosu jer i natjecatelj preuzima određene odgovornosti: „Borci moraju preuzeti odgovornost za svoj trening i pridržavati se plana“ (Spencer 2009, 130).

Tekst ne obiluje apstraktnim konceptima, no kada se oni pojave, autor ih pokušava jednoznačno povezati s konkretnim situacijama. Kod Merleau-Pontyja se, primjerice, poimanje vremena – prošlosti, sadašnjosti i budućnosti – izvodi iz subjekta koji je tijelo. Kod Spencera će se merleopontijevska koncepcija vremena već nastojati potvrditi kao empirijska činjenica. Borcu ciljano pripremanje za buduće protivnike i treniranje specifičnih tehnika kojima parira drugom borcu omogućuje automatske reakcije u borbi. To što se nešto što je bilo utrenirano (prošlo vrijeme) spontano ostvaruje u borbi (sadašnje vrijeme) – autor će iskoristiti za zaključak da tijelo borca „ujedinjuje prošlost, sadašnjost i budućnost“ (ibid, 129).

Problem je u tome što Merleau-Ponty ne piše iz svog neposrednog tjelesnog iskustva, nego razrađuje filozofsku ideju iskustva i neposrednosti. Drugi filozofi koji ga kritiziraju svojim, naoko neposrednim uvidima (v. Irigaray 1993) također progovaraju iz ideje ili o ideji neposrednosti i raspravljaju o razlici u značenjima koja se iz takvih ideja nadaju. Iskustvo u filozofiji nije niti iskustveno niti iskušano, a ideja neposredne percepcije nije neposredno percipirana. Čak i empirizam 18. stoljeća počiva na ideji o iskustvu, a ne na iskustvu samom: Adorno (1986), primjerice, ističe kako klasične empiriste nije zanimalo samo iskustvo koliko principi iskustva. Upravo zato su pripadnici suprotstavljenih misaonih pravaca poput empirizma i racionalizma i mogli komunicirati i raspravljati o iskustvu: služili su se, naime, konceptom koji je, premda različito shvaćen, razvijen na istoj, apstraktnoj ravni.

Merleau-Pontyjevo poimanje vremena apstraktno je i univerzalističko, on govori o konstitutivnim preduvjetima iskustva vremena. Vrijeme je obilježje našeg odnosa prema stvarima, njegova je prvenstvena odlika sadašnjost, ali je uvijek u odnosu spram prošlosti, kao i spram budućnosti (usp. Merleau-Ponty 1990). U etnografski „prizemljenoj“ primjeni Merleau-Pontyjeva koncepta, sva se univerzalnost i apstraktnost poimanja vremena gubi: sada dobivamo točne, tehničke upute o tome kakva su to tijela koja postižu bivanje u sadašnjosti, i

ona se pronalaze u određenoj skupini ljudi. Također, tjelesnim se praksama pripisuje mogućnost materijalizacije apstraktnih koncepata i njihovo smještanje u tijelo, a na taj način otjelovljeni koncepti mogu se neposredno iskusiti. Na kraju tog procesa primjene prepušteni smo borcima koji svojim kretnjama neposredno proživljavaju stvarnost merlopontijevske koncepcije vremena.

Dodir i orijentacija

Proprioceptivni aspekt dodira također je prihvaćen kao vrijedan element sportskih etnografija. Spencer u već spomenutom tekstu razmatra mješovite borilačke vještine (MMA) iz proprioceptivne perspektive, a Jacquelyn Allen-Collinson i John Hockey (2011) će, oslanjajući se također na proprioceptivne uvide, etnografski obraditi ronjenje i trčanje na duge pruge. Autori u tekstu opisuju taktilni svijet života trkača i ronilaca, osjećaj krvnog tlaka, osjećaj vrućine i boli, dok heterogeno osjetilo dodira smještaju uglavnom u stopala, ruke i kožu.

Opis sportske discipline iz perspektive utjelovljenog taktilnog subjekta opis je svijesti o vlastitom tijelu. Etnografski materijal prikupljen na taj način pojačava tjelesno-subjektanu paradigmu proizvodnjom dokumentiranih osjeta nastalih na terenu. Rezultat takvog pristupa je subjekt čija je svijest upravo preplavljena vlastitim tjelesnim očitovanjima: „Nevjerojatno je osjetiti zrak dok trčim niz cestu, to koža nije osjetila još od prošle godine. [...] Volim osjećaj očvršćivanja trbušnih mišića, kao da počinjem trčati s mekanim, okruglim abdomenom [...] Ali onda [...] dok se mijenja u muskulaturu žene-trkačice, [...] linije tijela postaju čvršće“ (Allen-Collinson i Hockey 2011, 339).

Ukidanjem autonomije apstraktnih pojmova, kao i njihove mogućnosti da funkcioniraju zasebno, tjelesno-iskustveno očitovanje postaje sinonim stvarnosti, a etnografija dobiva zadatak uvođenja ideja iz umske sfere u materijalnu stvarnost. Tako, primjerice, Neil Lewis (2000) u tekstu posvećenom iskustvu planinarenja koristi etnografiju kako bi navodnom očiglednošću razriješio teorijski prijedor. Budući da su tijelo i um jedno, te da je iskustvo istoznačno sa znanjem, tjelesne aktivnosti zamjenjuju spekulaciju. Potraga za istinom postaje istoznačna tjelesnom naporu i uopće nema potrebe za od tijela odvojenim mišljenjem. Istine se otkrivaju u različitim tjelesnim modusima i na različitim nadmorskim visinama. Tako će nam, primjerice, bivanje na vrhu planine otkriti ono što ne možemo domisliti u njezinom

podnožju. Pojavi, praksi i tjelesnom angažmanu pripisuje se sposobnost misaonog djelovanja i od njih se očekuju teorijski rezultati: „Avanturističko penjanje prilagođeno je poput analitičkog alata da prenese 'radikalnu materijalnost' ljudske egzistencije, i naš dominantno taktilan odnos s pojavnim svijetom“ (Lewis 2000, 58). Autor se, dakako, opredjeljuje za oslobođenje od modernističkog asenzualizma tjelesnim bivanjem u svijetu koje upravo njegova materijalnost čini stvarnim. Sama ideja slobode u tom će kontekstu postati još jedan tjelesni modus: „Avanturističko penjanje predstavljeno je kao usmjereni čin koji ometa desenzualizirajuću i pacificirajuću sklonost tijela u moderni, omogućujući trenutke sabranosti, razdoblje ponovnog potvrđivanja onoga što moderna uporno želi zamijeniti: ljudsku tjelesnu djelatnost. To je perceptivni svijet osjetila, *pravi* svijet avanturističkog penjača mapiran je taktilnom navigacijom uz pomoć tijela koje se kreće kroz okoliš. Sukladno tome, sloboda postaje oblik utjelovljene pozornosti: biranja da se shvati, i preciznije, da se *osjeti* i *dotakne* okoliš.“ (ibid. 58).

Nekadašnje povjerenje u moć razuma da nas privede svijetu, iz čega su onda kao tehnički nastali problemi *prave* spoznaje i *istine* kao najuspjelijeg oblika njegove uporabe, zamijenjena je vjerom u apriorno bivanje u svijetu koje razum treba na pravi način priznati, a govor opisati. Nekada aktivan u pokušaju da pronađe ispravnu formu i ostvari ulogu krajnje normativne instance koja udara pečat svim našim očitovanjima i koja, kao znanje o svijetu, snosi odgovornost za sve naše neuspjehe i poraze, razum ili um, kao njegovo više očitovanje, postao je tek skromnim svjedokom istine bivanja. Naš ulazak u svijet već je osiguran samom našom svjetovnom konstitucijom: našim tijelom i našim dodirom kao temeljnim tjelesnim perceptivnim očitovanjem. Dodir kao metafora tjelesne perceptivnosti stječe status temeljne pozitivne činjenice našeg postojanja. Ono što mu je nekada bila mana, naime, njegova nemogućnost da nas zatvori za svijet, sada postaje njegov najjači argument u borbi za poziciju prvog među osjetilima.

U osjetilu dodira svijet nam je u svojoj materijalnosti uvijek prisutan i mi smo mu, s našom sposobnošću percepcije, uvijek na raspolaganju. Multidimenzionalnost toga osjetila osigurava da ga nikad ne izgubimo: možemo oslijepjeti, izgubiti sluh ili njuh, ali nikada nećemo izgubiti svako osjetilo dodira. Ako nam se i poremeti osjet za temperaturu, tu su balans, propriocepcija i drugi srodni osjeti. Čak i ako izgubimo neki dio tijela poput ruke, koju se često poistovjećuju s dodirom, tu je bol da nas, kao taktilni fenomen, podsjeti na uvjetovanost naše tjelesne egzistencije.

Potruga za izvjesnošću, za čvrstom točkom bivanja, započela je formulom „mislim, dakle jesam“. Kasnije je doživjela razne varijacije, kao što su „osjećam, dakle jesam“, ili „hodam, dakle jesam“, pa čak i inverzije: „jesam, dakle mislim“. Otjelovljivanjem se taktilizirala i putem formule „dodirujem, dakle jesam“ konačno svela na jedno: dodirujem/jesam. Dodir je postao sinonimom bivanja. Nema potrebe za istraživanjem drugog uz pomoć prvog ili za izražavanjem istosti uz pomoć zaključnog veznika „dakle“. Ostaje samo svjedočenje toga: *jesam*. Problematična egzistencija racionalnog subjekta, koji za istinom traga kroz sumnju i odvajanje u novom se diskursu interpretira kao zabluda izazvana modernističkom herezom koja se ima prevladati skrušenim priznavanjem tjelesne istine: „Pristupiti svijetu dodirom znači postaviti se svjesno u svijet i imati potencijalno neposredovan odnos s njim. U tom je smislu modernost shvaćena kao u tijelu smještena bitka oko ljudskog tjelesnog očitovanja“ (ibid., 59).

Apstraktni koncepti kroz otjelovljenje postaju jasni i samorazumljivi. Potreba za dokazivanjem teze se gubi nauštrb navodne očiglednosti pa dokazivanje postaje pokazivanje. Kritika će se moderne svesti na opis modernog tijela i isticanje njegove razlike u odnosu na „penjuće tijelo“:

„Tijelo avanturističkog penjača, nazivam ga *penjućim tijelom*, materijalizira ili otjelovljuje skup ideja i praksi koje često pobijaju duboko ukorijenjenu podvojenost moderne spram tijela i osjetilnog znanja. Dualizam koji slijedi u nastavku samo naglašava neke ključne razlike između penjućeg tijela i tijela stvorenog u moderni – nazvao sam ga *metropolskim tijelom*“ (ibid., 59). Uspostavljena opreka dijeli attribute utjelovljenog i neutjelovljenog tijela na sljedeći način: penjuće je tijelo organsko, odlučno, taktilno i uzemljeno, a metropolsko je tijelo neorgansko, pasivno, vizualno i neuzemljeno (v. ibid., 59).

Drama subjekta kojemu je Zapad podario pozornicu za borbu za priznanje, autonomiju i slobodu sve više iz političke i javne sfere prelazi u sferu *njege*, pomnog oblikovanja tjelesnog sebstva koje će biti nositelj autonomije i slobode. Naši tjelesni angažmani tako prestaju biti ono što činimo i postaju ono što *jesmo*. Ostvarenje slobode, uz prilagođeno čitanje Foucaulta, postaje tek pitanje odluke: „Uzimajući Nietzschea za inspiraciju, Foucault se zalaže da put ka slobodi leži u *djelovanju*, u aktivnosti: 'Sloboda ', tvrdi on 'je *praksa*'²⁶ ; to je ono što 'se mora

²⁶ U originalu s kojeg prevodim stoji „practice“ što, u kontekstu Lewisovih tvrdnji čak može značiti i vježbu ili trening.

vršiti' (1984, 245).²⁷ Tijelo je ono što se mora prethodno 'izvježbati'. Temelji sebstva imaju se položiti kroz 'izum' sebstva [...] Sloboda je, dakle, ostvarena prvenstveno tjelesno. A sloboda je najočitije ostvarena u stvaranju tijela, u borbi za stvaranjem sebe,“ (ibid., 74-75). U situaciji ontološkog jedinstva, koja podrazumijeva subjekt uronjen u svijet, sloboda se ostvaruje kao biranje mogućih odnosa i oblika unutar svijeta. Budući da je subjekt tijelo, sloboda će biti jednaka ostvarenju određenog tjelesnog modusa.

Misterij farme purana

Projekt oslobađanja od prevlasti instrumentalizirajućeg racija, što je tradicionalno bilo područje muškog monopola, odvija se pod egidom uklanjanja dihotomije, ali on u stvari promiče novi tip subjektivnosti. Ta je nova subjektivnost svojstvenija ženskom, osjetilnija je i sudjelujuća, empatična i otvorena, itd. (v. Oraić-Tolić 2005). U trenutku u kojem je uklonjen diskurzivno-razdvajajući zahtjev kartezijanskog racija, nekada inferiorni pol opreke misleće-tjelesno (muško-žensko, ljudsko-životinjsko, aktivno-pasivno, razgraničeno-amorfno) oslobađa se za sudjelovanje u svijetu bez ometajuće diskurzivnosti. Takva situacija, u teoriji, omogućuje i međusobnu komunikaciju do jučer nesubjektivnih aktera.

Tako, primjerice, Keri Jacqueline Brandt (2007) u svom fenomenološkom istraživanju odnosa jahačice i konja obrađuje mogućnosti koje se otvaraju pred ženskim subjektom onoga trenutka kada se otjelovi i počne komunicirati kroz svoju tjelesnost: „Objasnila sam proces komunikacije od tijela tijelu između žena i konja i pokazala kako konji i žene uspostavljaju intersubjektivnost u odsutnosti zajedničkog verbalnog jezika. Tvrdila sam da tijelo zaista može biti temelj za simboličku interakciju. U ovome tekstu [...] dovodim u pitanje primat uma u teorijama subjektivnosti. Slijedi istraživanje kako jahačice koriste tjelesno osjetilne senzacije kao oblik komunikacije“ (Brandt 2007, 15). Uklanjanje granice između unutarnjeg i vanjskog svijeta, a zatim i nestanak mogućnosti kazualističkog znanja o subjektu odvojenom od svijeta, u etnografijama koje su utemeljene na konceptu otjelovljenog subjekta ima za posljedicu ukidanje autonomnosti izvanjske sfere. Tako se, primjerice, prostorna sfera promatra kao izvedenica svijesti subjekta o vlastitom kretanju, a drugi ostaju dostupni spoznaji na razini primordijalnog tjelesnog dijeljenja zajedničkog svijeta koje se u etnografiji ozbiljuje kao bivanje na istom mjestu.

²⁷ U izvorniku “exercised“ što se ponovno može prevesti kao *vježbanje*.

Budući da smo kroz tijelo jedno sa svime, te da je prostor kinestetička derivacija, kategorija *izvanjskog* prostora gubi na važnosti. Pretpostavka o svijetu koji je nedostupan našim osjetilima vodi u spekulaciju koju se ne može provesti kroz proces otjelovljavanja. Zato se izvanjskost negira, odnosno, ignorira.

Izostavljanje vanjskog svijeta, svijeta koji je neovisan o našoj percepciji, lako je uočljivo u dijelu članka u kojem Brandt (2007) opisuje kako je, dok je bila u sedlu, uspjela umiriti svoga konja Bubbyja. Naime, konj kojeg je jahala bio je nemiran i uplašen svaki put kad bi njih dvoje prolazili pored farme purana. U pomalo dramatičnom odlomku, autorica opisuje kako je uspjela zaustaviti i prevladati Bubbyjevu paniku preuzimanjem kontrole nad situacijom:

„Bubby je još uvijek skakao gore-dolje i frktao, ali pristao je pomaknuti se naprijed. Samo sam se usredotočila na držanje uzda i kretanje prema naprijed najsmirenije što sam mogla. Uskoro se i Bubby fokusirao na hodanje naprijed i počeo se umirivati. Moje smireno ponašanje i kretanje naprijed redefinirali su situaciju i ponudili mu da se usredotoči na nešto drugo. Osjetila sam kao da mu predstavlja olakšanje činjenica da sam preuzela kontrolu nad situacijom i ponudila mu nešto na što će se fokusirati osim njegova vlastita straha. U tom sam se trenutku osjetila povezana s njim. Toliko se fokusirao na mene da mi se činilo kao da me svakim korakom pita: 'jesi li sigurna da je sve u redu?' I svjesno sam mu svojim postupcima i unutarnjim osjećajem ponavljala da nema opasnosti i da je sve u redu. Da budem iskrena, malo me šokiralo koliko je sve ispalo dobro. Uvijek sam znala da konji i ljudi jedni druge osjećaju i da je to važan dio komunikacije i stvaranja povezanosti. Ali ovo je iskustvo u meni na sasvim nov način učvrstilo spoznaju koliko je osjećajna veza ljudi i konja snažna. Mogla sam promijeniti svoj subjektivni doživljaj situacije i na taj način pomoći Bubbyju da promijeni svoj“ (Brandt 2007, 16).

Iz ovog je opisa očito da je autoričina pažnja usmjerena isključivo na tijelo i emocionalna stanja. Činjenice i pitanja koji bi pripadali izvanjskoj, kazualitetnoj stvarnosti, poput toga: „Zašto se konj boji kada prolazi pored farme purana?“, ne uspijevaju potaknuti njenu znatiželju. No, u teorijskom horizontu u kojem se autorica kreće to i nije neophodno. Drama životinjske i ženske interakcije sasvim je dovoljna. Nekadašnja fraza koja je etnografski odlazak na teren opisivala kao bivanje i zbivanje „out there“ očito je potpuno izgubila na snazi i iz fenomenološke se perspektive čini kao još jedna u nizu fikcija dualističke misli. U modernoj su se slici svijeta razni drugi – žene, životinje, druge rase, itd. – našli na neumskoj strani kartezijske dihotomije. Razum je tako pripadao bijelim odraslim Europljanima, a

emocije i tijelo svima ostalima. No, očito je da borba za emancipacijom drugih iz neumske polovice nije urodila plodom: problem tradicionalno dominantnog pola opozicije razriješen je njegovim ukidanjem. Podređeni ni ne trebaju stremiti idealu kartezijanske racionalnosti jer je racionalni pol u međuvremenu izbrisan. Sada, međutim, ispada da životinje paničare panike radi.

U citiranom radu Keri J. Brandt (2007) problem, dakako, nije u tome što je jahačica umirila konja, već u tome što se nije zapitala o uzroku straha. Kada Brandt (2007) pristupa nemiru svoga konja kao samo jednom stanju, ne propitujući uzročno-posljedične veze, ona ograničava njegovu egzistenciju i dokida njegovu autonomiju. Autorica tvrdi da proučava mogućnost međusobne komunikacije žena i konja, no ono što je u opisanoj situaciji napravila nije bilo su-bivanje, nego preuzimanje kontrole: ograničavanjem njegove razložnosti, konja je desubjektivirala i učinila vlastitim produžetkom. Napokon, ako je o su-bivanju bila riječ, zašto je jahačica uopće nastojala prenijeti svoje stanje na životinju? U su-bivanju bi bilo sasvim dovoljno da je konj ostao uplašen.

„Iz konjske perspektive, subjektivnost ljudi počiva u njihovu otjelovljenju. Iskazivanje subjektivnosti kroz riječi i govor između konja i jahača nije moguće. Jedini način na koji konj može upoznati čovjeka je kroz iščitavanje njegova jezika tijela i komunikacijom kroz osjetilne podražaje. Kao i kod konja, i žensko se tijelo razvija u inteligentnog prevoditelja. Na ovaj način, njihovo življeno iskustvo otjelovljenja izravno dovodi u pitanje ideju tijela kao pukog nositelja koji je tako dugo ostavio subjektivnost u području uma.“ (Brandt 2007, 18)

Životinja, dakle, ostaje mjesto za upisivanje i stvaranje dogme. Kod Descartesa je dogma glasila da životinje nemaju dušu i da ne osjećaju bol, a sada dogma glasi da nemaju dušu zato što je ionako nitko nema. Svi smo mi samo tijela, inteligentna i osjećajna, ali samo tijela. Mi ne znamo kako konj doživljava sebe i *ima* li, uopće, sebe. Možda za konja tijelo upravo i jest nositelj duše. Ako se konj smirio u odgovor na sigurnost jahačice, možda je to stoga što pretpostavlja da ona zna nešto što on ne zna, nešto što upućuje da nema opasnosti. Pitanje je kako bi konj reagirao da je kojim slučajem shvatio da je sigurnost koju autorica pokazuje samo dio eksperimenta, pokušaja ostvarenja ideala otjelovljenog subjekta, i da nema veze sa znanjem o situaciji. U navedenim primjerima etnografija, tijelo postaje temeljna prirodna činjenica koja nam kroz suosjećanje omogućuje ulazak u svijet nediskurzivnog ili još-nediskurziviranog. Traži se način da se jezik prilagodi na način da tjelesna iskustva može izraziti u akademskom diskursu. Jednadžba za novu, usavršenu i utjelovljenu fenomenološku

humanistiku glasi: čistoća tjelesnog uvida koju izražava adekvatno prilagođen govor. *Et voilà* - humanistika je tu.

U metodološkom smislu takav pristup iziskuje kontrolu diskurzivne svijesti kako ona svojom djelatnošću ne bi ugrozila čistoću uvida. Ukazuje se na nemoć jezika da, zbog njegove tradicionalne upućenosti na sferu uma, opiše iskustvo. S druge strane, jezik koji treba opisati iskustvo lišava se zahtjeva da opiše stvar, objekt. Budući da stvar ostaje bez autonomije u odnosu na subjekt, taj zahtjev nije ni potreban. Subjekt dobiva pristup objektu kroz vlastito iskustvo, a jezik je tu samo da destilira tjelesno-iskustvenu sferu. Trenutna se nemoć jezika pripisuje njegovoj tradicionalnoj vezanosti za razum. Razum je, naime, podrazumijevao odvojenost stvari od svijesti. Zbog te se naslijeđene odvojenosti pretpostavlja da jezik još uvijek nije u stanju izraziti samu stvar na pravi način i zato je potrebno pronaći nove načine izražavanja.

Etička dimenzija izvedena iz takva diskursa nameće oblik odgovornosti koji se ne odnosi samo na činjenje spram drugih, već i na same osjećaje i stanja. Budući da subjekt ima mogućnost pristupa tjelesno-afektivnoj sferi i da može izabrati između različitih modusa, za njega se utoliko pojačava zahtjev za kontrolom unutarnje sfere. Budući da tijelo postaje medij kroz koji cijelo vrijeme teče struja osjećaja koja se ne zaustavlja kod kože kao granice kako bi ostala unutra, subjekt postaje obavezan kontrolirati svoje osjećaje pa čak i mijenjati vlastita stanja kako njima ne bi uznemirio/kontaminirao onoga s kojim dolazi u kontakt.

Ako je istraživač nervozan, suradnja s predmetom istraživanja, koji može biti i životinja, postaje teška. U tom slučaju, etnograf treba promijeniti svoje stanje ili, ako je pak drugi subjekt nervozan, treba pokušati utjecati na njegovo stanje vlastitim stanjem: „Kao što je Moria²⁸ objasnila, ona može 'osjetiti sebe kako osjeća' i iskoristiti svoje tjelesne podražaje kao izvor informacija. Kao i mnoge žene, govorila je o kontroli svog osjećaja straha i njegovoj transformaciji u drukčije senzacije – poput samopouzdanja. Kad je o strahu riječ, iskustvo žena pokazuje kako one taj osjećaj mogu prevladati gotovo trenutno promjenom vlastitog, subjektivnog doživljaja trenutka. Ta promjena stvara nove osjetilne podražaje na koje se konj može osloniti i tako omogućava stvaranje novih značenja. Lupton piše da 'emotivni „rad“ ne označava samo menadžment osjećaja, nego se odnosi i na poboljšanje osobnog karaktera u svrhu njegove promjene' (1998:92)“ (Brandt 16).

²⁸ Jedna od intervjuiranih jahačica.

Samo diši

Bez metarazine na kojoj bi se temeljilo subjektovo stanje²⁹, ostaje nešto što je samo ostvarenje izbora subjektovog „ja“. Metarazine o kojima je riječ u stvari su sve one apstrakcije i simboličke veze: stanje na bankovnom računu, položaj u zajednici, politička situacija, zadovoljavajuće ili nezadovoljavajuće riješena životna pitanja poput karijere ili obitelji. Bez izravne poveznice s tijelom i bez mogućnosti „alkemijske“ razmjene, sve te kategorije postaju sekundarne u odnosu na živo tijelo i izravno iskustvo.

Bez uzročno-posljedičnih veza s izvanjskim uvjetima, emocionalno stanje ostaje svedeno na sebe. Budući da stanje više nije rezultat (ne)zadovoljavajućih rješenja na simboličkoj razini, ono postaje odgovornost subjekta.

Prihvati li takve postavke, i akademski subjekt mora svojim doživljajima i emocijama upravljati na odgovarajući način. Sada se postavlja pitanje: kako?. U akademskoj sferi, preobrazba u *otjelovljenog etnografa* odvija se uz pomoć izučavanja neke tjelesno orijentirane tehnike ili uz pomalo mističnu tehniku „uranjanja“ i prakticiranja suosjećanja.

Zanimljivo je da u toj teorijskoj perspektivi nije odlučujuća izvanjska uvjetovanost subjekta. To se dobro vidi iz primjera koji navodi Michal Pagis, izraelska sociologinja koja je napravila terensko istraživanje s praktikantima vipassana meditacije³⁰ u Izraelu (v. Pagis 2009). Njezine se hipoteze temelje na kombinaciji Merleau-Pontyjevog senzualizma i suvremenih istraživanja iz područja neurologije. Autorica meditativnu praksu izvlači iz budističkog metafizičkog okvira i promatra je kao osvještavanje tijela i tjelesnih procesa, a iz neurologije preuzima predodžbu o dojmovima koji se upisuju u tijelo na razini središnjeg živčanog sustava i predstavljaju mapu unutarnjih stanja. Budući da takve mape nastaju kao posljedica kontakta s okolinom, autorica smatra da je njihovo proučavanje pravi put za razumijevanje odnosa koje pojedinac ostvaruje sa svijetom. A uputan način za proučavanje tih mapa njihovo je osvještavanje unutar vlastitoga tijela. Neprekidno nam obraćanje pažnje na tijelo, osim toga, može omogućiti određenu kontrolu nad tom mapom, odnosno, nad procesima koje ona sadržava.

²⁹ U obliku, primjerice, pozadinske slike subjekta koja bi uključivala povoljno ili nepovoljno riješena egzistencijalna pitanja.

³⁰ Vipassana je jedan od temeljnih načina meditacije u budizmu. Najčešće se izvodi kroz pažljivo disanje.

Praksu novoga sebstva koje je svedivo na vlastito tijelo možemo iščitati iz jedne epizode opisane u Pagisinu članku. U trenutku kad jedna od polaznica tečaja meditacije doživi emocionalni slom zbog svoje obiteljske situacije, učitelj meditacije kojem se obratila za savjet savjetuje joj da promatra vlastite tjelesne procese: „Nije ju tražio da mu prepriča svoje stanje, da uđe u diskurzivnu autorefleksivnost. Mjesto da traga za uzrokom njenih emocija ili da traži od nje da se izrazi riječima, potaknuo ju je da se usredotoči isključivo na fizički aspekt svojih emocija. Priča o osjećajima koju mi je dan ranije ispričala bila je nevažna za autorefleksiju kakva se prakticira u meditaciji. Upute koje joj je dao učitelj otkrivaju ideološki temelj vipassana meditacije. [...] U suprotnosti s izlječenjem kroz govor u psihoanalizi, koje zahtijeva potragu za uzrocima osjećaja i pokušaje izražavanja otjelovljenih senzacija u govornome području, ovdje se pokušava ostati u nediskurzivnom području senzacija“ (Pagis 2009, 271-272). Budući da emocije kolaju izvan granica individualnih tijela, vipassana se ukazuje kao poželjna tehnika za kontroliranje vlastitih emotivnih stanja. I takva je samokontrola, kako sam već naglasio, postala važan dio moralne odgovornosti spram sebe i drugih (v. *ibid.*, 275).

Odnosi s drugima posredovani simboličkim sustavom diskvalificiraju se zato što su odvojeni od individualnog subjekta. Sve što je odvojeno i izvanjsko, bez mogućnosti da bude neposredno percipirano ili otjelovljeno, odbacuje se kao nestvarno. Na taj je način ono što je od subjekta odvojeno izgubilo autonomiju koju je u kartezijanskoj konstelaciji posjedovalo u vidu objekta. Subjekt, s druge strane, više nije pod utjecajem stvari koje su apstraktne i od njega odvojene.

Budući da je *bivanje* ključna kategorija u novoj paradigmi, subjekt stječe odgovornost za ono što jeste u esencijalnom smislu – vlastito tijelo i vlastiti osjećaji. Takvu odgovornost on ima upravo pred svijetom. Ono što on/ona jeste izravno utječe na to što drugi jesu. Nije više bitno samo, ili čak uopće, *što* činimo, nego *kako*. U kakvim stanjima i s kakvom namjerom.

DODIRIVAČ

Dodirujem/dodirnut sam – dakle jesam

Način na koji analizirane etnografije obrađuju odnos tijela, svijeta i znanja upućuju na subjektnost koja ima sljedeće značajke:

- Ono što se percipira unutar tijela istodobno se shvaća kao ono što pripada i svijetu. Odnosno, apstraktni se pojmovi pokušavaju doživjeti u vidu tjelesnih stanja (v. Cohen 2006)
- Tijelu se pripisuje sposobnost promišljanja i demonstriranja teorijskih postavki i kulturnih i političkih programa. Tijelo je istina određene ideje. Stanje i forma određenog tijela tako neposredno svjedoče o biti ideje koja mu leži u podlozi (v. Lewis 2000).
- Sloboda je neposredno dostupna kao izbor tjelesnog stanja i tjelesnih činova. Svojim tijelom i njegovom uporabom biramo slobodu ili neslobodu (v. ibid.).
- Tjelesna stanja dio su procesa koji kolaju između nas i drugih, mogu se kontrolirati i ostvariti kao sredstvo komunikacije (v. Brandt 2007, Pagis 2009).
- Ne postoji odnos s apstraktnim pojavama koje se ne može otjeloviti i kao takav iščitati iz vlastite nutrine (v. Brandt 2007).

Navedene su značajke, kao što sam već naveo, svojstvene specifičnom tipu subjektnosti koji na snazi dobiva s postmodernom i s nestankom velikih narativa.

Takva je subjektnost obilježena atributima otvorenosti i povjerenja spram svijeta. Ona ne priznaje granicu između svijeta i subjekta, zahtjeva ukidanje dualističke perspektive i podrazumijeva istoznačnost znanja i iskustva.

Subjekt koji je nastao na temelju navedenih odlika oslanja se na osjetilo dodira kao temeljnu metaforu znanja. Znanje koje stječe kroz dodir omogućava mu zadovoljenje zahtjeva za neposrednošću odnosa i percepcije, kao i za utjelovljenom kroz uronjenost u svijet. Takvog subjekta, nastalog na ruševinama moderne, nazvat ću, po uzoru na Piper i Stronacha (2008),

dodirivačem³¹. Dodirivač je subjekt koji ne zauzima distancu, pokazuje pravac nove kulturne mijene i svojevrstan je simptom vladajućeg vrijednosnog poretka.

Nekadašnja pravila društvenog ophođenja koja su ograničavala dodirivanje, a koja su mogla biti uporište dominaciji vida, posljednjih se desetljeća preispituju u ime novonastupajućeg poretka vrijednosti koji preferira neposrednost i tjelesno iskustvo, a kritizira distanciranost i apstraktnost. U skladu s tim preispitivanjem zahtijeva se novi tip subjekta koji je angažiran, dostupan, otvoren i brižan: „U suvremenoj zapadnoj kulturi, takve pre-vencije prevode dodirljivo u vizualno; pogled [*gaze*] je tako dugo obilježavao pornografiju – voajer radije svjedoči no što sudjeluje; u orgiji je riječ o vidljivosti (...) Možda je u tijeku kulturni preokret. Možda je pred nama doba ‘dodirivača’ u kojemu dodir umjesto pogleda postaje novo ‘mišljenje tijela’, dok se nove metafore dodira, poput njege, umnažaju“ (Piper i Stronach 2008:52).

Dodirivač je angažiran i brižan subjekt, sposoban za trenutna sjedinjenja i shvaćanja. Dodirivač nema potrebu za razdvajanjem empirije i teorije. Kada se otjelovi u etnografa, njegova će mu apriorna nepodijeljenost omogućiti da terenskom iskustvu priđe kao teorijskom problemu – i obratno. Usmjerenost na tjelesne senzacije dodirivaču omogućuje ostvarenje teorije odgovarajućim opisom terenskog iskustva.

Dodirivaču su znanje i bivanje jedno pa on pažljivo *bivanje* koristi kao ključ spoznaje. Stalan *dodir* sa svijetom esencijalan je za njegovu egzistenciju. Naime, u novoj ontološkoj konstelaciji ono što nije dotaknuto ne može ni postojati (usp. Livingston 1998). Nastanak i postojanje dodirivača, subjekta kojemu je *biti* istoznačno s *dodirnuti/bit*i *dodirnut*, ovise o nizu procesa koji su se odvijali istodobno. Riječ je o promjeni predodžbe o odnosu tijela i svijeta, o promjeni javnog diskursa o kontaktu i dodiru, o promjeni materijalnih uvjeta egzistencije koja će pogodovati novoj strukturi osjetila, te o promjenama na tržištu rada koje pojačavaju potrebu za novim tipom osobnosti. Svi su ti su procesi na različite načine doprinijeli stvaranju subjekta koji je svojim tijelom otvoren izvanjskim stimulacijama. Takvim se otvaranjem osigurava neposredan odnos sa svijetom. Kao rezultat te otvorenosti omogućena je neposredna komunikacija izvanjskih podražaja s tjelesnom nutrinom dodirivača:

³¹ Izvorno ‘*toucheur*’. Naziv upotrijebljen u: Piper, Heather i Stronach, Ian. 2008. *Don't touch*. London: Routledge.

„Kako bi slikovni stimulans mogao učinkovito dodirivati, otvoreno tijelo mora biti sposobno za puni raspon reakcija koje ćemo svrstati pod sinesteziju – pod kojom razumijevamo spontani osjetilni poremećaj koji premošćuje refleksivne sposobnosti i djeluje poput neposredovanog libidiniziranog odziva. [...] sinestezija je izravno ostvarenje afekta ne samo zato što dokida uobičajena okularocentrična tumačenja slike, nego zato jer ima potpuno nereprezentacijsku funkciju. Ona lingvistički mozak čini obamrlim za vrijeme svog djelovanja i tako potiče samostalne, intenzivne i potpuno nepripremljene tjelesne promjene. Kao sinteza osjetila, javlja se kao snažno osjetilno iskustvo slikovnog okoliša [...] Ono što sinesteziju čini tako osobitom i depersonaliziranom činjenica je da ne sadrži nikakvo značenje kao proces. Ona je čisti afekt. [...] Ime nije ništa više nego proizvoljno joj prikačena semantička prtljaga“ (Livingston 1998, 124-125).

Ideologija bliskosti

Kako bi subjekt ostvario neposrednu spoznaju vanjskog svijeta nije bila dovoljna samo nova epistemologija. Subjekt je morao steći povjerenje u svijet, a da bi se to dogodilo bilo je potrebno promijeniti način na koji se svijet pojavljuje u tijelu. Naime, prisutnost svijeta u tijelu na Zapadu je jedna od konstitutivnih značajki same tjelesnosti. No, ta prisutnost nije uvijek bila dobrodošla.

Povjesničarka medicine Brooke Holmes (2010) opisuje nastanak onoga što danas percipiramo kao tijelo još u antičkoj Grčkoj: „ovo se tijelo, osmišljeno u grčkoj riječi *sōma*, pojavljuje kroz promjene u interpretaciji simptoma u grčkom svijetu 5. i 4. stoljeća pr.n.e.“ (Holmes 2010, 2). Autorica prikazuje fizičko tijelo kao novu pojavu u kasnom arhaičnom i klasičnom periodu stare Grčke. U klasičnoj se Grčkoj, naime, ostvaruje kontakt čovjeka i svijeta putem tijela. No taj je kontakt, barem što se ljudi tiče, bio nepoželjan. Na djelu je ideja o svijetu koji povrjeđuje ljudsko biće: „Ovo 'unutar' u grčkoj je medicini fizičko tijelo u kojem djeluju životni procesi i bolesti koji su ispod praga svijesti.“ (Holmes 2010, 3). Prisutnost svijeta u tijelu je, dakle, sadržavalo opasnost, svijet je povrjeđivao i prijetio subjektu.

Kako sam već izložio, u moderni je subjekt podozrivo pratio da ga svijet ne bi putem osjetila kontaminirao. Dodir je bio posebno opasan jer je ugrožavao tjelesnu konzistentnost subjekta. Zato je moderni subjekt bio posvećen definiranju vlastitih granica i izbjegavanju opasnog kontakta. Tek je odvojenost od svijeta i stalna budnost osiguravala jasne tjelesne konture. S

prevelikim se popuštanjem i otvaranjem subjekt lako mogao rastopiti u masi nagonskog i neizdiferenciranog. Tradicionalni je subjektno-objektni odnos modernom subjektu omogućavao uspostavljanje subjektne pozicije tek kroz stalan napor objektivizirajućeg znanja i kontrole. Odnos prema objektima ili pojavama koje tek treba objektivirati antagonistički je određen i za subjekt predstavlja binarnu, ili-ili poziciju. Nemogućnost kontrole, samokontrole i spoznaje nužno su dovodili u pitanje i njegovu subjektivnost. Spuštanje garda bilo je moguće tek među jednakima, to jest među onima koji su samokontrolom i znanjem već stekli subjektnu poziciju. Zato u prosvjetiteljskom imaginariju predmet vladavine koja prosvječuje i nisu oni koji prihvaćaju zakone razuma: njihova ih je sposobnost vladanja nad samima sobom abolirala od potrebe da nad njima vlada netko drugi (usp. Baumann 2009). U antici će, kako pokazuje Hannah Arendt (1985), taj zahtjev ispunjavati muškarci koji upravo vlašću nad svojim ukućanima, članovima uže obitelji, prisvajaju pravo na sudjelovanje u pitanjima od javnog značaja.

U djelu „Muške fantazije“ Klaus Theweleit (1983) opisuje imaginarijsku podlogu na kojoj se formira subjekt, utjelovljen tridesetih godina 20. stoljeća kao militantni nacionalsocijalist. Taj se subjekt, kako ga opisuje Theweleit (ibid.), ostvaruje igrom opreka, prisvajajući kroz kontrolu, samokontrolu, nasilje i otpor attribute čistog, čvrstog, spremnog, uspravnog i jasno razgraničenog. S druge, vanjske strane ostaje more neizdiferenciranih atributa, poput ženskog, bolesnog, masovnog ili nagonskog.

Moderni je subjekt trpio strah od dodira jer je dodir u sebi sadržavao opasnost od spajanja s drugima, brisanja jasnih granica pojedinca, pa čak i dezintegracije. Upravo je napetost koju je stvarao strah od dodira, tvrdi Elias Canetti (1984), razlog zbog kojeg su pretapanja s ostalim tijelima u masama bila tako oslobađajuća i katarzična. U takvim se situacijama, naime, oživljavao osjećaj predbjektnog jedinstva:

„Čovjek se ne boji ničeg toliko koliko dodira nečeg nepoznatog [...] Čak nam ni odjeća ne daje dostatno sigurnosti; kako se lako ona može razderati, kako je lako prodrijeti do golog, glatkog, bespomoćnog mesa napadnutoga! [...] sve distance koje su ljudi stvorili oko sebe nastale su po diktatu tog straha od dodira. Čovjek se zaključava u kuće u koje nitko ne smije ući [...] Ta nas odbojnost od dodira ne napušta ni onda kada idemo među ljude. [...] Brzina kojom dolazi isprika koju dajemo zbog nekog nenamjernog dodira, napetost s kojom se ona iščekuje, burna i ponekad agresivna reakcija koja slijedi ako isprika izostane [...] cijeli taj splet duševnih reakcija na dodir nečeg nepoznatog svojom izuzetnom labilnošću i

razdražljivošću dokazuje da se ovdje radi o nečemu vrlo dubokom, uvijek budnom i vječno osjetljivom, o nečemu što čovjeka više nikada ne napušta [...] Jedino se u masi čovjek može osloboditi toga straha od dodira. To je jedina situacija u kojoj se taj strah pretvara u svoju suprotnost [...] U idealnom slučaju svi su jednaki [...] Odjedanput se sve odigrava kao unutar jednog tijela“ (ibid, 9-10).

Na tako izražen strah od dodira u moderni 20. stoljeća utjecao je napredak medicinske znanosti u prethodnim stoljećima. Dodir je, naime, nekada bio način prenošenja zaraze. Kako navode Peter Stallybrass i Allon White (2005), britanska je građanska klasa 19. stoljeća bila opsjednuta izbjegavanjem dodira. Čak su i tadašnji priručnici iz bontona obilovali savjetima kako izbjeći dodir s nižim klasama čiji se pripadnici rijetko peru. Zbog potrebe za izbjegavanjem dodira, prevlast vida bila je dodatno učvršćena. U građanskoj su klasi, tvrde Stallybrass i White (2005), balkoni postali obavezan dodatak zgradama upravo zato što su omogućavali gledanje uličnog spektakla bez opasnosti od kontakta sa siromašnima.

Vremenom je snažno ukorijenjen strah od dodira utjecao na pravila međusobnog ophođenja pa su se kroz 20. stoljeće stanovnici zapadnih društava postupno našli na čistini na kojoj se s drugim pojedincima dotiču tek ovlaš.

Hiperregulacija taktilnosti nastala je iz potrebe za stvaranjem područja društvenog ophođenja u kojem će, po cijenu otuđivanja i distanciranja, biti onemogućeni zaraza, ali i fizičko nasilje. Budući da je dodir shvaćen kao opasan, potreba da se od njega zaštite oni najnemoćniji i najugroženiji dovela je do posebnih procedura. Na početku 20. stoljeća u pedijatriji je, primjerice, prevladala paradigma koja je obeshrabrivala kontakt između majki i beba. Riječ je o biheviorističkoj paradigmi koja, kako navodi američka sociologinja Jean O'Malley Halley (2009), naglašava ulogu stručnjaka–liječnika u njezi djece i zastupa prvenstvo znanstvenog autoriteta u donošenju odluka. Usmjerena antiintimistički, ta je paradigma zagovarala postavljanje čvrstih granica između roditelja i djece. Paradigma je počivala na ideji o znanju i stručnosti pa je, primjerice, poticala majke da se suzdrže od dodirivanja djece s argumentom da su majke laici i kao takve potencijalno štetne za razvoj svoje djece.

Pedesetih se godina prošlog stoljeća događa promjena u paradigmi i postupno jača naturalistički pristup njezi djece. Naturalistički se pristup zauzima za dodir i dodirivanje koje, vjeruje se, ide u prilog razvoju djece. Taj pristup polazi od pretpostavke da su žene po svojoj prirodi majke i da se u njezi i odgoju trebaju prvenstveno oslanjati na vlastite instinkte.

Naturalističke su paradigme u drugoj polovici 20. stoljeća ojačale i u drugim sferama društvenosti što postupno dovodi do afirmacije povoljnih stavova o dodiru. Diskurs se o dodiru promijenio na taj način da je dodir od nekada opasnog osjetila postao temeljnom ljudskom potrebom. Ideja o povoljnim posljedicama dodira i dodirivanja ukorijenila se i unutar medicinskog diskursa: dodirivanje je postalo važno za tjelesno i emocionalno zdravlje.

Nekadašnju je paranoju zbog opasnosti od dodira posljednjih desetljeća zamijenila briga zbog njegova izostanka u javnoj sferi. Britanski znanstvenici propituju striktnu politiku nedodirivanja u školama i zalažu se za opušteniji pristup (v. Piper i Smith). Budući da je afirmativni diskurs o dodiru relativno nov, on trenutno funkcionira istodobno s diskursom straha, što dovodi do šizofrenih situacija. Roditelji i učitelji osjećaju se krivima i kada dodiruju dijete i kada ga ne dodiruju (usp. Piper i Stronach 2008).³²

No, premda stara paradigma još uvijek nije potpuno nestala, primjetno je jačanje novih vrijednosti. Dodirivač se sve češće javlja i izražava nove stavove i novi odnos spram svijeta.

Predodžba o ljudskom mijenja se na način koji će omogućiti utemeljenje nove ideologije dodira. Novu predodžbu ljudskog bića ponudio je kanadski psihijatar Eric Berne (2010), utemeljitelj transakcijske analize³³. Škola transakcijske analize ljudsko biće razumije kao biće potreba. Temeljna potreba je potreba za potvrdom vlastitog postojanja, a ta se izvorno zadovoljava putem roditeljskog milovanja: za dijete je biti dodirnut isto što i postojati.

Osnovna teza transakcijske analize odnosi se na važnost urođene *gladi za podražajima* među kojima je temeljna upravo glad za tjelesnom prisnošću. Uskraćivanje ljudskog dodira, navodi Berne (2010), kod dojenčadi izaziva nepovratno propadanje, a kod odraslih prolaznu psihozu ili privremene duševne poremećaje. Berne (ibid.) tvrdi da osjetilna uskraćenost uzrokuje organske promjene i da izostanak podražaja može biti koban. Smatra da bez adekvatne podraživosti retikularnog aktivacijskog sustava³⁴ moždanog debla mogu nastati

³² Naturalizam i bihevizizam nastavili su se sukobljavati i u pravnoj sferi. Nakon Drugoga svjetskog rata na Zapadu je razrađena legislativa kojoj je cilj bio zaštita dječjih prava. Zahvaljujući razvijenom sustavu prijave zlostavljanja djece i zaštite dječjih prava, 70-ih godina je snažno porasla svijest o seksualnom zlostavljanju djece. Razvijen je i sustav udomljavanja djece iz nefunkcionalnih obitelji. U Americi je zabrinutost zbog povećanog broja djece u udomiteljskim domovima, 1980. potakla zakonodavce na izglasavanje zakona kojim se od države traži da radi na ponovnom ujedinjenju obitelji. Taj je zakon bio predmet mnogih kritika pa je 1997. ublažen aktom kojim se djetetova sigurnost ipak pretpostavlja jedinstvu obitelji.

³³ Psihoterapijska škola iz druge polovice 20. stoljeća.

³⁴ Sustav u mozgu zadužen za izmjenu budnog stanja i spavanja, kao i za izmjenu opuštenog i pozornog stanja.

degenerativne promjene u živčanim stanicama. Pored toga naglašava da je glad za podražajima poput gladi za hranom: njeno nezadovoljenje dovodi do smrti.

Odrastanjem je pojedinac prisiljen redefinirati način na koji zadovoljava svoje primarne potrebe. Nakon djetinjstva razvija strategije koje mu omogućuju da u društvu zabrana, na što je moguće izvorniji način, zadovolji svoju glad za priznanjem. Budući da odrasli pripadnici zajednice ne mogu računati na čestu dostupnost milovanja, moraju razvijati strategije kojima će dobiti zamjenu za tjelesni kontakt. Zato prelaze u sferu simboličkog i počinju tražiti drukčije oblike pozornosti u obliku priznanja, divljenja, čestitki, itd. Potreba za pozornošću nije kod svih ljudi jednake snage pa će oni u skladu s tim birati i različite načine da zadovolje svoju potrebu za pozornošću. Nekom glumcu tako treba divljenje anonimnog mnoštva, dok će znanstveniku biti dovoljno jednom godišnje dobiti priznanje kolege za uspješno napisan znanstveni rad (ibid.). Izvorna će se dječja glad za milovanjem, kroz kompromise s društvenim zahtjevima, očitovati kao potreba za društveno prihvatljivim oblicima pozornosti.

Iz Berneovih (ibid.) se tvrdnji može zaključiti da su sve naše društvene potrebe samo izvedenice izvorne potrebe za tjelesnim kontaktom i da su svi naši komunikacijski rituali i prakse tek načini posrednog zadovoljenja te potrebe.

To bi značilo da su svi komunikacijski obrasci kojima se poslije djetinjstva služimo da privučemo i zadržimo tuđu pozornost samo odgovor na našu biološku potrebu za tjelesnim podražajem, odnosno, za dodirrom drugog ljudskog bića. Iz takve se perspektive glad za dodirrom može shvatiti kao težnja za povratkom u izvorno stanje u kojem, budući da subjekt još nije ušao u sferu simboličkog, nije postojala podjela koja bi ga postavila nasuprot tijela, drugih, prirode, itd.

Slabljenje diskursa o opasnosti od dodira s jedne, i jačanje stavova o temeljnoj potrebi za dodirivanjem s druge strane vode ka pokušajima redefiniranja obrazaca svakodnevnog ophođenja s ostalim pripadnicima zajednice. Oblikuje se novi tip subjektivnosti za koju je karakteristično nepostojanje straha od upliva svijeta u tijelo i koja dodir prepoznaje kao svoju temeljnu potrebu. Na takvim će se temeljima razvijati i novi terapijski poput „golog maratona“, psihoterapijske tehnike koju je razvio američki psiholog Paul Bindrim 1960-ih. Riječ je o višednevnom grupnom terapijskom radu u kojem su svi sudionici grupe goli:

„Općeniti cilj golog maratona jest pomoći ljudima da odbace umjetne zapreke koje ih razdvajaju, da se oslobode srama svog tijela i da se zbliže. Taj je pristup dio cjelokupnog

koncepta da ljudi uz pomoć nekih tehnika mogu naučiti osjećati, postati osjetljiviji i puteni te naučiti prihvaćati svoje tijelo. Takav pristup može dati zanimljiv predah u inače monotonom životu, ali ne vjerujem da ikoga može učiniti osjetljivijim. Činjenica da je riječ o putenom iskustvu ne čini taj postupak terapijom“ (Janov 2010, 244-245).

Dodirivač će težiti neposrednim odnosima s drugima i s okolinom, a sankcionirajuća će pravila koja ograničavaju dodirivanje prepoznavati kao prežetak moderne paradigme. Usađene navike ponašanja koje zahtijevaju distanciranost i suzdržanost tumačit će kao opresivni zahtjev otuđujućeg društvenog sustava. Andrea Zlatar (2010), primjerice, smatra da nas represivne društvene norme tjeraju na potiskivanje spontanih izljeva nježnosti. Zbog tih normi nećemo, smatra ona, poljubiti osobnog bankara na kraju službenog sastanka (ibid., 20). Gađenje spram dodira u javnom prostoru koje se, primjerice, javlja kada se nađemo u gužvi u tramvaju, Zlatar (2010) smatra uvjetovanim kulturalnim usvajanjem društvene higijenske matrice. Autorica u tekstu izražava odlike senzibilnosti i tjelesnosti, a potreba za fizičkim dodirima i bliskošću prirodna joj je i samorazumljiva. Iz te se pozicije distancirajuća pravila doživljavaju kao strana i nametnuta. Autorica u kontemplacijama o dodiru izražava specifičan tip preferenci karakterističan za dodirivača. Sve tjelesne reakcije, naime, nemaju istu vrijednost. U tom su sustavu dodirivanje i bliskost spontane potrebe, a gađenje i distanciranost rezultat društvenog uvjetovanja.

Kad je o gađenju riječ, zanimljivo je spomenuti da je ta reakcija u drukčijim subjektivnim aranžmanima prihvaćena i cijenjena. Primjerice, za Čedomila Veljačića (1986), hrvatskog/jugoslavenskog obraćenika na teravada budizam, gađenje nad cijelim svijetom legitiman je temelj religijske, budističke egzistencije. No u novoj je matrici gađenje upitno kao tjelesno uporište svjetonazora. Kada Zlatar (2010) progovara o potrebi za dodirima, ona je tumači kao nešto što izvire iz subjekta kao spontana reakcija na situaciju, a od gađenja se distancira kao od heteronomne uvjetovanosti.

Pacifikacija osjetila

Dodirivač je određen dodirima, ali taj dodir nije bilo kakav: riječ je o dodirima koji otvara subjekta. Taj dodir grli i prihvaća.

Dodir je, naime, na svim razinama heterogeno i mnogostruko osjetilo: „taktalna kultura uključuje zagrljaje i probadanja nožem, kulturu religije i kulturu politike... (Classen 2005, 2).

No, vrijednosti koje se dodirima izražavaju i funkcija koju on obavlja u određenim diskursima definiraju ga i sužavaju na manji broj prevladavajućih značenja. Tako je dodir, unatoč svojoj raznorodnosti i obuhvatnosti, uvijek jasno određeno osjetilo, a samo iskustvo dodirivanja nikada nije neutralno. Čak i metafore kojima se dodir opisuje i promišlja nisu neutralne i uvijek su u skladu s određenom ideologijom ili duhom vremena.

Aristotelu (1996) je, primjerice, za promišljanje dodira pogodna metafora udarca. Dokazujući da su mišići posrednik osjetila, a ne osjetilo samo, on se služi slikom o štitu koji trpi udarac: „No, opipljivo se razlikuje od vidljivog i zvučnog što ovo osjećamo time što posrednik vrši nešto na nas, a opipljivo ne djelovanjem posrednika nego zajedno s posrednikom kao onaj kroz štit ranjen, nije ga naime ranio udareni štit nego se dogodilo da su oba zajedno pogođeni“ (Aristotel 1996, 124).

U se srednjem vijeku dodirima prenosi povoljan ili nepovoljan utjecaj. Dodir svete osobe, smatralo se, može ispuniti neki predmet svetom energijom. Dodir loše osobe je, pak, mogao ukloniti svetački utjecaj. Dodir je bio karakteristično žensko svojstvo i bio je zavodljiv i opasan (usp. Classen 2006). U 19. stoljeću dodir će biti mogući izvor zaraze, a još će u 20. stoljeću to osjetilo subjektu prijetiti tjelesnom dezintegracijom (usp. Canetti 1984).

No, u eri dodirivača, kojeg zanimaju njega, spajanje, neposrednost i zagrljaji, dodir postaje lagan i suptilan. Nježnost i lakoća postaju temeljne odlike dodira u svim njegovim očitovanjima:

„Osjećaj delikatnosti možda je najtrajniji od načina na koji dodir obavještava i utječe na mišljenje, vrijednosti, ideale i ponašanje. Vrijednosti taktičnosti, 'dodira', suptilnosti, istančanosti, itd., proizlaze iz razmišljanja o specifičnom osjećaju lakoće dodira. Promotrio sam posljednje poglavlje o moći svrbeža, jeze i užasa. Moglo bi se pomisliti da je delikatnost nešto potpuno suprotno u odnosu na ove, grublje oblike djelovanja i reakcija, ali su u stvari podudarni, lakoća dodira implicirana je u oba. Činjenica da je 'delikatnost' često korištena kao sinonim 'osjetilnosti' dokaz je tradicionalne sklonosti razumijevanju dodira kao podloge i posrednika svih ostalih osjetila. [...] Iako uvijek podrazumijeva refleksivan odnos između čina dodirivanja i onoga što je dotaknuto, delikatnost je ostvarena tako otjelovljena u objektima [...] Poput drugih taktilno određenih kvaliteta, delikatnost titra između dotaknutih objekata i samog dodira“ (Connor 2004, 259-264).

Koliku je samo transformaciju prošlo to osjetilo? Od udaranja u štit, preko prijenosnika zaraze do laganog i suptilnog kontakta, do praćenja osjećaja zraka na koži ruke (Merleau-Ponty 1990) i kontemplacije o rukama kao usnama koje se dodiruju (Irigaray 1993). Nestanak prijetećeg svijeta učinio je dodir prostorom na kojem se susrećemo s drugim tijelima, svijetom i sa samim sobom. Na taj će način motiv dodira koristiti i Jean-Paul Sartre i Simone de Beauvoir:

„Sartre i Beauvoir odbacuju taktilni susret kao isključivo fizički kontakt epiderme s objektom ili s drugim. Oboje smatraju da dodir kože ne ostaje na površini. Riječ je o mjestu subjektivne projekcije odnosa u svijet koje pokazuje da se fizičko i psihološko područje ne mogu odvojiti. Oboma je dodir dio subjektivnih pokušaja da sama sebe učini tijelom. Sartreu je dodir objekta ili drugoga kožom dio stalnih pokušaja prisvajanja svijeta, stvari i svijesti drugih. Otjelovljivanje sama sebe neizbježna je cijena ovog nagona za posvajanjem. Dodir je za Beauvoir dio bivanja u svijetu koji uzbuđuje i uznemiruje, a koji je istodobno neuznemiren i nepotaknut objektima i drugima. Dodir predstavlja otjelovljivanje sama sebe s ciljem da se radije bude iznenađen od strane objekata i drugih, nego da ih posjeduje“ (Deutscher 2005, 105).

Transformacija dodira iz potencijalno opasnog i njegovo raskidanje veze s nasilnim i bolnim ukazuje na to da dodir sudjeluje u etičkom projektu kojim se nastoji redefinirati odnos spram drugoga. Polazi se od pretpostavke, koju je naveo i Adorno (1986), da tijelo otvara mogućnost za drukčiji tip mišljenja u kojem se postojanje patnje neće moći opravdati i racionalizirati. Nasilje i antagonizam su kod, primjerice, Levinasa (1976) utemeljeni u samoj percepciji, pa bi ukorjenjivanje percepcije u tijelu i osjetilnosti shodno tomu trebalo dokinuti i mogućnost nasilja. Tijelo bi tako postalo aksiomatski temelj koji samom svojom prirodom vodi određenom tipu odnosa s drugim – subivanju (usp. Merleau-Ponty 1990).

No, da bi to bilo moguće svijet, drugi i sam subjekt/tijelo, morali su se u potpunosti pacificirati. Primjeri za kontemplacije o drugom i o tjelesnosti, kojima se služe Levinas (1976) i Merleau-Ponty (1990) uvijek upućuju na neantagonistične odnose. Merleau-Ponty (1990) razmatra oblik tjelesne percepcije koja se ostvaruje pri pogledu na žene koje hodaju ulicom. Levinas (1976) svoje kontemplacije o drugosti usmjerava na obiteljski krug pa razvija fenomenologiju o odnosu sa svojim sinom i svojom suprugom. Važno je obratiti pažnju i na jezik kojim se Levinas služi da opiše doživljaj supruge. U njenoj ženskosti nema ničeg

nagonski prijetećeg, što je, u Theweleitovu opisu (1983), ključan problem za nacista. Levinasova (1976) se žena, umjesto toga, pojavljuje u tekstu poput kakva kućnog ljubimca ili djeteta. Odnos sa suprugom obilježen je milovanjem koje „nadmašuje osjetljivo“, a nju doživljava kao „neodgovornu animalnost“ i „djetinjstvo bez odgovornosti“ (Levinas 1976, 241-247).

Da bi se dodir u obliku milovanja i neugrožavajućeg, laganog doticanja uopće mogao ostvariti, potrebno je suziti raspon mogućih odnosa koji se neposredno uspostavljaju s drugima.

Tako se, primjerice, sukob ne uzima u obzir pri promišljanju neposrednog odnosa s drugim. Na taj se način stječe dojam da se izbjegavanjem dualističke percepcije ukida mogućnost boli i nasilja. No, ako pažljivije proučimo tekstove diplomiranog filozofa i filmske zvijezde Brucea Leeja (2007), uočiti ćemo da veza između dualizma i nasilja nije tako čvrsta i dosljedna. Lee (ibid.), naime, dijeli opće fenomenološke stavove. Kritičan je spram kartezijanstva i moderne skepse: „Zapad stvarnosti uglavnom pristupa putem teorije, a teorija, započinje poricanjem stvarnosti – raspravljanjem o stvarnosti, zaobilaženjem stvarnosti [...] [kao] da ni jedna od pretpostavki koje potvrđuju stvarnost vanjskog svijeta nije sama po sebi očita, već ih je potrebno raščlaniti, secirati i analizirati. To je kao da svjesno stojimo po strani i pokušavamo kvadrirati krug“ (Lee 2007, 62).

No Leeju (2007) njegova protukartezijanska pozicija ne osigurava nenasilnu percepciju drugog u kontekstu koji je predmet njegova profesionalnog interesa – fizičkom sukobu. Leejeva (2007) percepcija drugog, unatoč njegovoj filozofskoj orijentaciji, još uvijek sadrži prilično arhaičnu formu: „dopustite da vam protivnik zagrebe kožu i udarite u njegovo tijelo; neka on udari u vaše tijelo, a vi mu slomite kosti; neka on slomije vaše kosti, a vi mu oduzmite život! Ne brinite hoćete li se izvući – položite svoj život pred njega“ (Lee 2007, 227).

Za ostvarenje nove paradigme odnošenja nije dovoljno samo utjeloviti subjekta i ukinuti kartezijanske dihotomije. Bilo je potrebno pacificirati subjekta. Oraić-Tolić (2005) zaključuje da je u postmoderni došlo do jačanja subjekta sa ženskim odlikama, no bitno je uzeti u obzir o kakvoj je to ženskosti riječ.

Ono žensko koje se afirmiralo u postmoderni nije nagoniska ženska sila koje se pribojavao Theweleitov nacist. Nacist se, naime, pribojavao glasnih i vulgarnih žena koje su uglavnom bile pripadnice nižih klasa. Nacisti koje je proučavao Theweleit (1983) ženili su se bezopasnim i adekvatno habituiranim ženama iz građanskih obitelji, vrlo često sestrama svojih prijatelja, izbjegavajući najmanju opasnost od iskliznuća iz okvira svoje klase i emocionalne ugroze.

Subjekt je, dakle, feminiziran, no ta je femina izrazito klasno određena. Dolazi iz fine građanske obitelji, voli životinje i duge šetnje prirodom. Teško je pretpostaviti kako bi Levinasova (1976) kontemplacija izgledala da je kojim slučajem stupio u brak s, primjerice, londonskom sufražetkinjom s početka 20. stoljeća koja je učila borilačke vještine, i koju su, od konja i prirode, više zanimale diverzije i eksplozivi. Geert Mak u minuciozno dokumentiranoj i osjećajno napisanoj knjizi „U Europi“ donosi sljedeći opis aktivnosti sufražetkinja koje pronalazi u novinskoj arhivi:

„U listu *The Suffragette* od 26. prosinca 1913. naišao sam na popis najvažnijih akcija te godine, sveukupno sto trideset. Izdvajam samo neke od dvadeset i dva napada tijekom travnja. 2. Travnja: Zapaljena crkva kod Hampstead Gardena; 4. travnja: kuću kod Chroley Wooda uništio požar, eksplozija bombe na stanici Oxted, prazan vlak uništila bomba kod Devonporta, poznate slike uništene kod Manchestera; 8. travnja: eksplozija na terenu Dudley Castlea; nađena bomba u prepunom vlaku Kingston; 11. travnja: paviljon za kriket u Tunbridge Wellsu uništen; 12. travnja: podmetnut požar u javnim školama, Gateshead; 19. travnja: pokušaj oštećivanja slavnog svjetionika u Eddystoneu; 20. travnja: pokušaj dizanja u zrak ureda *The York Herald*; 26. travnja; vagon kod Teddingtona uništen požarom“ (Mak 210, 52).

Simbolička je pozicija moći, koju je simbolizirala kartezijanska racionalnost i koja je predstavljala temelj prava i javnog djelovanja, drugima i podređenima bila cilj vrijedan borbe, nasilja i žrtvovanja vlastitih života. Iz takve je pozicije i u sklopu tog svijeta proizašao i osobit odnos sa svijetom i s društvom. Feminizacija subjekta, provedena u postmoderni, odnosi se na činjenicu da je trenutno jedina subjektna pozicija u odnosu na društvo i svijet ona kakvu je ženama dodijelio patrijarhat. Naime, prema Theweleitovoj (1983) teoriji, temeljna je odlika patrijarhata ta da žene uči da sva svoja očekivanja usmjere na muškarca umjesto na život i na društvo. Ili, da to prevedemo na termine bliskije perspektivi ovoga rada: patrijarhat ljude

postavlja i definira u odnosu na ono konkretno, a ne omogućava im poziciju iz koje bi sebe definirali u odnosu na, i u sukobu s, univerzalnim i totalnim.

Ugoda i hiperestezija

U Europi 18. stoljeća, kako navodi John E. Crowley (2005), nastaje specifična kultura udobnosti. Do tada svrha materijalnih dobara nije bila prvenstveno zaštita tijela i omogućavanje udobnosti, nego pokazivanje društvenoga statusa. Kišobran je, primjerice, bio isključivo modni detalj i pokazatelj statusa. Stanovnici su Engleske stoljećima kisnuli, tvrdi Crowley (ibid.), sve dok vođeni novim sustavom vrijednosti nisu počeli cijeniti osjećaj ugone.

U temelju prijašnje nebrige za ugodno i udobno. čini se, nije bila samo ograničena dostupnost materijalnih dobara jer su čak i imućni ljudi živjeli bez dijela potrepština koje će se poslije podrazumijevati kao nužan dio kućanstva, poput keramičkih posuda ili vilica. Temeljne taktilne senzacije, poput topline doma i udobne stolice rezultat su, smatra on (ibid.), karakterističnih kulturnih procesa. U početku je takva briga oko ugone dočekivana s podsmjehom, ali nakon nekog vremena počela se podrazumijevati i tkogod je držao do sebe demonstrirao je svijest o minimumu životnih zadovoljstava.

Kultura ugone proširila se na sve društvene slojeve, a vladajuće su klase odobravalu taj proces. Thomas Malthus³⁵ još je krajem 18. stoljeća zaključio da kultura ugone pogoduje održavanju društvenog reda. Budući da je za potrepštine potreban novac, radnici su bili motivirani za težak rad i razvijanje samokontrole, štedljivosti i sposobnosti da odgode zadovoljenje potreba. Ugodu tijela osiguravali su predmeti koji su pripadali kućanstvu pa se u njihov dizajn ulagalo sve više truda i kreativnosti. Američki predsjednik Thomas Jefferson je, primjerice, bio opsjednut dizajnom interijera kojim bi poboljšao grijanje, ventilaciju, osvjetljenje, itd. Kao rezultat napretka kulture udobnosti, pojam sreće se počeo shvaćati kao minimum tjelesnog zadovoljstva osiguran kvalitetnim stanovanjem:

„Jefferson nikada nije obrazložio što je to mislio pod 'potragom za srećom', drugom najpoznatijom frazom američke kulture (nakon 'svi su ljudi stvoreni jednakima'); ali uzevši u obzir njegovu opsesiju za poboljšanjem udobnosti i ugone, razumno je pretpostaviti da je vjerovao da će njeno ispunjenje rezultirati srećom. U njegovo su doba predodžbe jednakosti i

³⁵ Engleski demograf i ekonomist s kraja 18. stoljeća.

udobnosti ostvarile čvrstu povezanost, barem implicitno, kao što je bijeda bila povezana sa zloporabom društvenih privilegija“ (Crowley 2005, 90).

Zapad je između 18 i 20. stoljeća doživio korjenite društvene promjene. U Europi se omjer rođenih višestruko povećao u odnosu na broj umrlih zbog čega je broj stanovnika u nešto više od dva stoljeća narastao gotovo četiri puta – od 120 milijuna 1750. do 468 milijuna 1913. Došlo je do masovnih migracija iz sela u gradove, a radni i životni prostor su se odvojili. Rad se organizirao oko načela sinkroniziranog djelovanja više pojedinaca koji su vezani za jednu lokaciju tijekom radnog vremena. Nova je organizacija rada promijenila životne uvjete i društvene odnose: „redovne plaće su postale ključne za preživljavanje velikog dijela stanovništva. Istodobno su depersonalizirale odnose poslodavaca i zaposlenika, pretvarajući radnike u apstraktnu radnu snagu koju se trebalo što učinkovitije koristiti u utrci za profitom“ (Bilton i dr. 2002, 28). Do 20. stoljeća potpuno je zavladao novi princip rada – bio je „propisan, odvijao se izvan doma i obavljali su ga pretežito muškarci“ (ibid.).

Rastuća složenost radnih i društvenih procesa stvorila je potrebu za upravljačkim kadrom sposobnim procesuirati i urediti veliki broj informacija. Odgoj i učenje usmjereni su ka oblikovanju mentalne i psihičke strukture koja će na najbolji način odgovoriti na zahtjeve tržišta rada. Kao posljedica tih procesa, u društvu se dogodila i korijenska promjena u komunikacijskim kodovima.

Basil Bernstein (2003), britanski lingvist, iznio je na temelju terenskog istraživanja 60-ih godina 20. stoljeća teoriju o komunikacijskim kodovima u modernom društvu. Istraživanje na osnovu kojeg je Bernstein (ibid.) razradio svoju teoriju pratilo je obrasce komunikacije između roditelja i djece poslije drugog svjetskog rata. Na temelju prikupljenih podataka zaključio je da u britanskom društvu postoje dva osnovna komunikacijska kôda. Jedan je *ograničeni kôd* putem kojega dijete stječe pozitivno znanje o svijetu koji ga okružuje i o zajedničkim vrijednostima, normama i zabranama kao objektivnim činjenicama. Drugi je *razrađeni kôd* kojim dijete uči prepoznavati vlastite i tuđe emocije, stanja i misli te artikulirati ih. Dok je ograničeni kôd usmjeren na potvrđivanje i ojačavanje društvene strukture, svrha razrađenog kôda organizacija je ideja i misaonih procesa. U okviru svakog od tih dvaju kodova, stvari i odnosi bit će drukčije zahvaćeni, procesuirani i artikulirani:

„[U ograničenom kodu] jezik će se razlikovati od slučaja do slučaja, ali će u svim slučajevima biti izveden i ostvaren unutar uskog okvira. Društvene forme koje proizvode ovaj kôd također će se razlikovati, ali će u najopćenitijem smislu njegovo postojanje ovisiti na snažnoj

identifikaciji članova [skupine] koji će isticati važnost međusobnih veza. Društveni odnosi proizašli iz takvog kôda bit će uključujuće naravi [...] Primjeri ovakvoga kôda mogu se naći u grupama vršnjaka koje su sačinjene od djece ili adolescenata, kod kriminalnih subkultura, borbenih jedinica, dugogodišnjih cimera, vjenčanih parova koji su dugo u vezi, itd.

[...] Verbalno planiranje bit će reducirano, a iskazi tečni. Neverbalni dijelovi komunikacije (izražajna sredstva), bit će temelj promjene značenja. [...] Važnije je kako je nešto rečeno nego što je to rečeno. [...] Temeljna svrha ovoga kôda ojačavanje je *forme* društvenih veza (topla i uključujuća veza) ograničavanjem usmenog izražavanja. Razrađeni kôd, s druge strane, počiva na temelju društvenih veza koje povećavaju pritisak na pojedinca da iz svojih jezičnih resursa izabere govorni raspored koji će točno odgovarati specifičnim temama. Kôd je nositelj pojedinačnih reakcija. Ako ograničeni kôd olakšava stvaranje i razmjenu 'društvenih' simbola, razrađeni kôd olakšava stvaranje i razmjenu 'individualiziranih' simbola. Funkcija govornog planiranja povezana s ovim kodom potiče strukturnu organizaciju i leksičku selekciju višeg reda. Priprema i prenošenje eksplicitnog značenja glavna je svrha razrađenog kôda. To ne znači, nužno, da će kôd biti apstraktan [...] nego da će olakšati govorno prenošenje i razradu individualnog iskustva. Slušačevo stanje se ne pretpostavlja: pojedinac će, umjesto toga, prilagođavati svoj govor u odnosu na potrebe pojedinog slušača. [...] Putem svojih regulativa, kôd pobuđuje osjetljivost na implikacije raznih odvajanja i razlikovanja u govoru i upućuje na mogućnosti inherentne složenoj konceptualnoj hijerarhiji organizacije iskustva. I naposljetku, sredstva izražavanja nastojat će suptilno razlikovati značenja unutar same rečenice“ (Bernstein 2003, 60).

Britanska antropologinja Mary Douglas (1978) iskoristit će sedamdesetih godina prošlog stoljeća Bernsteinovu analizu kako bi objasnila slabljenje ritualizma i pojačanu potragu za izravnim religioznim iskustvom u europskim crkvama. Poput ranije citiranog Eliadea (1981), i Douglas (1978) uočava da stanovnici Zapada druge polovice 20. stoljeća sve više tragaju za osobnim iskustvom svijeta i svetog i da nastoje zaobići posredničke instance. Čak i katolički kler i teolozi, navodi ona (ibid.), sve manje pažnje poklanjaju obredima, a etiku i dobre namjere stavljaju ispred sakramenata. No, crkva tu samo izražava opće stanje –nestanak povjerenja u sferu simboličkog: „Ritualizam je najrazvijeniji tamo gdje se vjeruje u učinkovitost simboličkih akcija.“ (Douglas 1978:8). Jedan od glavnih razloga propadanja ritualizacije, smatra Douglas (1978), uvjetovanje je izazvano podjelom rada. Ona, naime, smatra da suvremeno društvo pogoduje razvoju i prevlasti razrađenog kôda, što ima stanovite posljedice za čitavu kulturu. Razrađeni kôd karakterističan je za pripadnike više i srednje

klase zbog činjenice da većina upravljačkog kadra regrutira iz tih klasa. Kôd je, osim toga, jače prisutan u društvima s razvijenim rukovodećim funkcijama. Zato se smatra da je upravo zahvaljujući promijenjenim zahtjevima tržišta rada, u drugoj polovici 20. stoljeća razrađeni kôd bio u porastu u odnosu na ograničavajući kôd:

„Kao rezultat odlučujućih pritisaka na dom i škole, postoji pojačana tendencija ka odgajanju djece metodama osobnog – razrađenog govornog kôda. To proizvodi dijete iznimno osjetljivo na tuđe osjećaje i zainteresirano za vlastita unutarnja stanja. Ono stoga mora pronaći nekakvo opravdanje vlastite egzistencije koje nadilazi poštivanje zacrtanih pravila. A može ga naći jedino u dobrim djelima usmjerenima čovječanstvu u cjelini ili u osobnom uspjehu, ili oboje. Odatle porivi za isključivo etičkom religijom“ (Douglas 1978:36).

Odgajanje u određenom kodu razvija specifičan tip percepcije. Osoba odgojena u razrađenom kodu, primjerice, jednostavno ne može uočiti objektivnu društvenu stvarnost strukturiranu isključivo kroz simbole ili, ako je i uoči, ne može je shvatiti ili to može učiniti samo uz velike poteškoće. Ritualistička osobnost pristupa u religiji i u društvu počiva na utvrđenim pravilima i simbolima kao objektivnoj stvarnosti koja ima vlastitu uzročnost. Tako će osoba ograničavajućeg kôda obaviti određeni ritual i smatrati da je već i to dovoljno da poluči rezultat, bez potrebe za dubljim osobnim angažmanom.

Antiritualistički je pokret, s druge strane, u svojoj biti buntovnički i zahtijevat će neposredan pristup stvarnosti, a simbole i rituale će razumijevati samo kao suvišnu prepreku koja stoji između pojedinca i svijeta: „Možemo prepoznati da otuđenje od vladajućih društvenih vrijednosti uglavnom prati zadani obrazac: osudu, ne samo beznačajnih rituala, nego ritualizma kao takvog; veličanje unutarnjeg iskustva i izrugivanje s njegovim standardiziranim izričajima; biranje intuitivnih i trenutnih oblika saznanja; odbacivanje posredničkih institucija, odbacivanje bilo kakve tendencije koja bi dopustila navici da omogući osnovu za novi simbolički sustav. U svojim ekstremnijim formama, anti-ritualizam je pokušaj odbacivanja komunikacije posredstvom složenih simboličkih sustava“ (Douglas 1978:20).

Nestanak objektivnog karaktera društvene stvarnosti koji dijagnosticira Douglas (1978) posredno je onemogućio stabilnu i dugotrajnu habituaciju pojedinaca. Naime, istodobno s promjenom koja je dovela do prevlasti razrađenog kôda, odvija se i promjena radnog konteksta. Radna mjesta više ne nude trajno zaposlenje i pojedinci moraju uzeti u obzir da će se u svom radnom vijeku morati seliti. Od njih se očekuje sposobnost brze prilagodbe na nove

kontekste i radne zadatke te brzo usvajanje potrebnih vještina. Nestanak dugotrajne habituacije dovodi u pitanje teorijske postavke koje se u svom promišljanju tijela oslanjaju na pojam *habitus*.

Time je, tvrdi britanska sociologinja Margaret S. Archer (2010), osiguran plodan brak Bourdieua i Merlau-Pontyja u znanstvenoj produkciji. Premda povezano s pokretom oslobađanja tjelesnosti i percepcije od modernističkog projekta putem predreflektivnosti, inzistiranje na kategorijama habitualnosti i predrefleksivnosti, tvrdi Archer (ibid.), sklono je zanemariti vlastito modernističko porijeklo. Habitualnost i reflektivnost su i kao kategorije i kao teorijska usmjerenja ostvareni unutar humanističkog programa: „Bezvremenska, izvanprostorna i društveno neodređena rasprava o procesima posredovanja besplodna je, odnosno, jedni zagovaraju univerzalnu tendenciju po kojoj je navika važnija od refleksivnosti i *vice versa* [...] [U]vjereni zagovaratelji habitualnog djelovanja gotovo jednoznačno pripisuju visoku i univerzalnu važnost predreflektivnom utjecaju (godine, praksa, iskustvo socijalnosti i socijalizacije) na stjecanje navika. Suprotno tomu, zagovaratelji refleksivnosti pripisuju jednaku opću i istaknutu važnost unutarnjem razgovoru [...] Tri su uvjeta potrebna za uvjetujući utjecaj strukturalnih i kulturnih elemenata te *provođenje njihove moći* kao ograničenja i mogućnosti. Prvo, takva moć ovisi o postojanju humanističkih projekata; ako takvi projekti, *što je nemoguće*, ne bi postojali, to bi značilo da nema ni zabrana ni mogućnosti. Drugo, kako bi oni djelovali kao omogućavajući i ograničavajući utjecaj, mora postojati odnos podudarnosti i nesklada s pojedinim posredničkim projektima. Treće, posrednici u tim projektima moraju odgovarati na te utjecaje“ (Archer 2010, 277-278).

Archer (2010) na osnovu provedenih socioloških istraživanja dolazi do zaključka da obitelj ne može više osigurati potreban simbolički kapital koji bi djeci omogućio daljnju socijalizaciju tako da se: „Stara homologija između socijaliziranih dispozicija za određene pozicije, koje su mladi bili osposobljeni zauzeti i za koje su bili predodređeni da ih reproduciraju, okončava“ (Archer 2010, 299). To ne znači da se obiteljske dispozicije posve gube: mladi ih se ne odriču pa obiteljski kontekst i porijeklo ostaju nešto čemu se namjeravaju vratiti. No, obiteljsko im naslijeđe ipak ni na koji način ne pomaže u nastalom društvenom kontekstu. Dispozicije ostaju prisutne u pojedincima u usmjeravaju ih različitim društvenim sferama, no nijedan od tih modaliteta socijalizacije ne može više funkcionirati kao *habitus*. Uzrok gubitku habitusa stabilno utemeljenog u obiteljskom krugu, smatra Archer (2010), tehnološko je i radno okruženje koje se radikalno mijenja. Tako roditelji, pogotovu oni iz radničke klase, nisu kadra svojoj djeci prenijeti ništa što bi im bilo korisno u potrošačkom društvu. Njihova djeca su,

uglavnom, osposobljenija za snalaženje u suvremenom, tehniciziranom društvu od njih tako da roditelji životne odluke prepuštaju djeci i pokušavaju ih u njima podržavati.

U posljednjih četvrt stoljeća socijalizacija se, smatra Archer (ibid.), kretala u smjeru razvijanja životnih stilova za koje nas naši roditelji nikako nisu mogli pripremiti. Socijalne vještine koje se zahtijevaju, poput programiranja i trgovanja dionicama, teško je utjeloviti, a traži se spremnost na neprestano usvajanje novih vještina te na potpunu promjenu životnog stila ili mjesta stanovanja. Čak se i pripadnici srednjeg i višeg sloja suočavaju s činjenicom da se njihovi potomci odriču naslijeđa i stečenih prednosti kroz pripadajuće školovanje. Naime, oni inteligentniji među njima razumjeli su poruku da „tržište dionica želi dječaka s kolicima”³⁶, mentalitet uličnog prodavača i veći broj spremnih na rad u neprofitnom sektoru. Shodno tomu, posjedovanje staromodnog kulturnog kapitala u kontekstu novih polja i prilika je nedostatak, premda je zadržalo dugotrajnu vrijednost za tradicionalnija³⁷ zvanja“ (Archer 2010, 298).

Istodobno s krajnje apstraktnim oblikom koji je poprimila radna sfera, potrošačka se sfera u potpunosti senzualizirala. Naime, suvremeni *zeitgeist*, kako pokazuje Howes (2005a) hipersenzualizira tijelo kako bi ga učinio prijemčivijim za sve veći broj različitih senzacija koje množi marketinška industrija. Boje, mirisi, zvukovi, čitav svijet neposrednog osjetilnog iskustva u koji je uronjen današnji subjekt, proizveden je i dizajniran. Kapitalističko osvajanje novih područja prenijelo se u svijet osjetila.

Marketinški priručnik „Osjetilni marketing“ (Hulten i dr. 2009) se, primjerice, oslanja na predodžbu po kojoj je ljudsko biće svedivo na osjetilne impresije. Glavni dio knjige iscrpno obrađuje iskoristivost svakog pojedinog osjetila u prodaji. Knjiga završava zaključkom kako poduzeća kôd pojedinaca trebaju poticati prvoklasno osjetilno iskustvo za koje su „ključni koncepti empatije i simbioze. Kad se to dogodi, duša se brenda može razjasniti kroz čvrste osjetilne strategije i putem različitih osjeta, senzacija i osjetilnih ekspresija koje zajedno personificiraju brend. Riječ 'vrhunski' upućuje na to da bi poduzeće trebalo osmisliti i isporučiti cjelovito osjetilno iskustvo koje uključuje svih pet osjetila“ (Hulten i dr. 2009, 173).

³⁶ *Barrow boy* – odnosi se na dječake koji su nekad prodavali voće i povrće koje su okolo razvozili u kolicima. Danas označava penjača po društvenoj ljestvici iz istočnog Londona zaposlenog u financijskom sektoru, kojeg krasi visoka tržišna vrijednost, ali i nedostatak istančanosti.

(<http://www.urbandictionary.com/define.php?term=barrow%20boy>. Pristup 25.10.2013)

³⁷ Poput liječnika i sudaca.

Howes pokazuje kako je kultura konzumerizma na Zapadu oblikovala potrošačke subjekte i njihova osjetila:

„Konzumeristički se kapitalizam u stvari dodatno upregnuo u uključivanje što je moguće više osjetila u utrci za različitim proizvodom i ometanjem/zavođenjem potrošača. 'Multisenzorni marketing' ili nova 'tehnokracija senzualnosti' kako ju je okarakterizirao Wolfgang Haug (1986), dosegli su svoj vrhunac u kasnom dvadesetom stoljeću umjetnim mirisima dodanima liniji proizvoda od automobila do kozmetike, s muzakom³⁸ koja oblikuje raspoloženje ljudi [...] Sve je, izgleda, dizajnirano da stvori stanje *hiperestezije*³⁹ u kupca“ (Howes 2005a, 288.).

Izloženo strategijama marketinške industrije, tijelo se postupno prilagođava upijanju sve većeg broja senzacija. Konzumeristički kapitalizam putem osjetila nastoji zaobići proces konceptualizacije i potiče na nereflektirano djelovanje. Ta je osobina konzumerističkog društva najbolje izražena reklamnim Nikeovim sloganom *Just Do It*: „učini više misleći manje, zaobići proces racionalnog donošenja odluka“ (Livingston 1998, 120). Tako su razrađeni kôd i nesigurno tržište rada na Zapadu pogodovali nastanku psihičkih struktura sposobnih za brzo učenje, ali i zaboravljanje novih znanja. No, tim je strukturama nedostatak stabilne habituacije ujedno onemogućio stvaranje stabilne granice prema svijetu. Taj svijet, u osnovi proizveden, ima neposredan pristup pojedinčevoj nutrini, a da bi se u njemu snašli, stanovnici Zapada razvili su „električnu kožu“ (Howes 2005b) koja im omogućuje snalaženje u urbanom okolišu. Električna koža sposobnost je potrebna za život u visokotehniciziranoj civilizaciji. Ona nam omogućuje da na odgovarajući način reagiramo na semafore, koristimo kartice, tipkovnice i sl.

Vidimo, dakle, da su neke temeljne značajke koje tvore dodirivača, rezultat prilagodbe subjekta na društvene uvjete. Te su značajke – zahtjev za trenutnom reakcijom i neposrednosti, nemogućnosti zatvaranja za svijet, odnosno, primanje izvanjskih stimulansa koji neposredno prodiru u nutrinu – ujedno i pokušaji dodirivača da zadovolji potrebe sustava. Tom je sustavu iznimno važna sposobnost neposredne komunikacije s tijelom pa on nastoji pojedinca održati u stanju trajne hiperestezije, čime se onemogućuje uspostavljanje trajne habituacije: „Poput svake susptance koja izaziva ovisnost [...] slika je u stanju proizvesti neurološke prilagodbe koje pripremaju organizam za sljedeću dozu slikovnog blica. [...]

³⁸ *Muzak* - naziv kojim se u anglosaksonskom govornom području obilježava glazbu koja se pušta u veletrgovinama, liftovima, itd.

³⁹ Hiperestezija – pojam koji označava povišenu aktivnost osjetnih organa.

Perceptualno je preslagivanje uvijek u izradi i ne kreće iz slike koju će promotriti stabilni zakonodavac-tumač, nego sa zaslona i površina...“ (Livingston 1998, 94).

Vidimo da dodirivač nema čvrste granice i da je njegovo tijelo otvoreno. Na taj način on tehniciziranoj stvarnosti omogućava izravnu komunikaciju sa svojom nutrinom. Dodirivaču je takva otvorenost neophodna ako želi preživjeti u postmodernim okolnostima. Njegovo biće mora biti otvoreno i kroz sebe omogućavati neometan protok informacija, afekata i senzacija.

ZAKLJUČAK

Prema Levinasu (1976), temelj se nasilja nalazi u percepciji koja omogućuje subjektno-objektne odnose. Zato se mogućnost nasilja u fenomenološkoj perspektivi pokušava ukloniti ukidanjem subjektno-objektne dihotomije na razini percepcije (usp. Levinas 1976). Percepcija će se, umjesto toga, pokušati ostvariti kao neposredan doživljaj bivanja u svijetu koji prethodi subjektno-objektnim odnosima. Tako se percepcija prilagođava etičkom zahtjevu, koji je prvi ispostavio Kant, da se ljudska bića ne objektivira.

Kako bi se taj etički zahtjev ostvario kao neposredni doživljaj, Husserl (2007) koristi razradu kategorije intersubjektiviteta, koji je temelj našeg doživljaja sebe i drugih kao subjekata. Intersubjektivno je iskustvo empatičko, to je iskustvo poistovjećivanja s drugim subjektima. Empatija, koja se nalazi u temelju intersubjektivnosti, u egzistencijalno se usmjerenim fenomenologijama uobličila u brigu koja je u ontologiji usmjerena na bitak i postaje temeljna odrednica subjekta bivanja (Heidegger 1988), dok je u etici usmjerena na drugog (Levinas 1976). Prepoznajući korijen nasilja u pokušaju ega da ovlada dijelom percepcije koji nije podložan konceptualizaciji, Levinas (1976) problem pokušava razriješiti fenomenološkim utemeljenjem ega u drugom, pa subjekt postoji samo u odnosu na drugog. Briga za drugog postaje etičkim imperativom.

U neposredno se ostvarenoj percepciji drugi ljudi doživljavaju kao subjekti, a preduvjet takve percepcije napuštanje je vlastite odvojenosti od svijeta i drugih. Uranjanjem u zajednički svijet života, otvaranjem spram drugosti i odustajanjem od objektivacije drugog, možemo ostvariti znanje i bivanje kojim se ne krši moralni imperativ.

Etičnost i nasilje su, dakle, prepoznati prvenstveno kao perceptivni modus, a njihovo se ostvarenje ili ukidanje također odvija u perceptivnom polju. Ideja o neposrednom doživljavanju drugih podrazumijeva, također, da se percepcijom druge može subjektivirati, odnosno, priznati im status subjekta.

No, iz takvih se postavki izvodi i zaključak da isključivo o dobroj volji subjekta ovisi hoće li objektivirati drugo ljudsko biće. Drugi i dalje ostaju na milost i nemilost subjektive svijesti. Odnosno, izrazimo li takvu postavku kao osobni izbor, ona glasi ovako: „Ja činim nasilje doživljavajući tebe kao objekt. Ja više to neću činiti i odsad ću te doživljavati subjektom. No, ja sam taj koji u svakom trenutku može promijeniti svoju odluku“. Subjektivnost drugih, na taj

način, postaje nešto što subjekt percepcije poklanja: „Subjektivnost drugih ostaje moje vlasništvo“.

Subjektivno-objektivni odnos, s druge strane, premda hijerarhizirajući i potencijalno nasilan, ostavlja drugome mogućnost da se subjektivira sam. A ako do takve situacije dođe, onda: „Tvoja subjektivnost nije više moje vlasništvo. Ulazak u odnos s tobom znači da i ti možeš objektivirati mene. Tebe nije briga kako te ja doživljavam jer imaš sebe.“

Odbacivanje kartezijanskog naslijeđa u ime etičnosti iz takve se perspektive otkriva kao pokušaj onemogućavanja pristupa simboličkoj poziciji moći dojučerašnjem objektu.

Ilustrativan, iako možda radikalan, primjer poklapanja između etičke zabrinutosti zbog nasilja i emancipacije drugog može se naći u tekstu „Tajna povijest oružja“ (2011) američkog politologa Adama Winklera. Iz teksta se vidi da su postrožene zakonske regulative glede nošenja i posjedovanja oružja u SAD-u 60-ih godina prošlog stoljeća, kao i prateća rasprava, u izravnoj vezi s tadašnjom politikom Crnih pantera. Pripadnici su Pantera u Kaliforniji počeli nositi oružje u javnosti u skladu s važećim zakonom, po kojem je oružje moralo biti vidljivo i nije smjelo biti ni u koga usmjereno na prijeteći način. No, onog trenutka kad su američki crnci iskoristili svoje ustavno pravo na posjedovanje i nošenje oružja, posjedovanje i nošenje oružja postalo je etički upitno. Republikanska je stranka, kao odgovor na incidente s Crnim panterama, pokrenula uspješnu inicijativu čija je svrha bila donošenje strožih zakona o posjedovanju i nošenju oružja.

Onoga trenutka kad su razni „drugi“, zahvaljujući duhovnom naslijeđu moderne, dobili pristup subjektivnosti kartezijanskog tipa, zajedno sa simboličkom moći koja se takvim pristupom ostvaruje, prosvjetiteljstvo je postalo *passé*. Novi subjekt – dodirivač – umjesto toga odabire brigu kao temeljnu odliku svojih odnosa s drugima. A takvi odnosi otežavaju pristup simboličkom kapitalu: „Onoga trenutka kada podređeni ostvare pristup simboličkom kapitalu, dominantna se matrica mora promijeniti kako bi očuvala klasnu diferencijaciju“.⁴⁰

Ili, ako o tomu razmišljamo kroz metafore, mogli bismo kao figuru koja utjelovljuje novu subjektivnost prihvatiti sliku o čovjeku kao „pastiru bitka“ koju je svojedobno artikulirao Heidegger (1971). Pastir bitka je figura kojom Heidegger opisuje temeljno skrbnički odnos čovjeka spram bitka. On, naime, smatra da čovjek na neki način treba „čuvati“ bitak. S druge

⁴⁰ Književni teoretičar Fred Botting. Osobna konverzacija na konferenciji „Re-Thinking Humanities and Social Sciences“, Zadar, 6. rujna 2013. Zapisano prema sjećanju.

mu strane možemo, kako to pokazuje Ron Broglio (2008), suprotstaviti sliku čovjeka kao satira, koju je upotrebljavao Nietzsche (1983). Iako je Nietzscheova kritika homogenosti subjekta obilježila postmodernu misao u toj mjeri da je on prihvaćen i kao postmoderni mislilac, moramo uzeti u obzir da predodžba o ljudskom biću kod njega još uvijek ima izrazito modernistički oblik. U *Osvitu* (1982) Nietzsche zagovara „razum ispred emocija“ kao put ka emancipaciji pojedinačne egzistencije, a njegov satir upućuje na esencijalnu podvojenost ljudskog bića na kulturnu i animalnu prirodu. Vitalizam sadržan u slici satira, smatra Broglio (2008), omogućuje priznavanje činjenice da saznavanje, baš kao i hranjenje, u sebi sadrži element nasilja, i, nastavimo li slijediti tu metaforu, baš kao ni kod hranjenja, nemamo previše izbora. Naime, moramo jesti, pa se etičkim razmatranjima ostavlja samo pitanje što i kako. Slika pastira, tvrdi Broglio (ibid.), niječe tu osnovnu činjenicu i, postavljajući subjekta u poziciju skrbničke brige o nečemu ili nekome, subjektu osigurava nadređenu poziciju. Zahvaljujući upravo brigom ostvarenoj distanci spram predmeta svoje skrbi, subjekt stječe dosljedan i nepromjenjiv oblik. Pastoralni imaginarij u koji Heidegger smješta svoga pastira i njegovo stado ne ostavlja mogućnost nasilju, pa se eventualno klanje pred obrok, smatra Broglio (ibid.), mora odigrati negdje izvan pogleda i iza scene.

U retorici povratka, bio to povratak bitku, tijelu ili prirodi, provodi se ontološko jednačenje koje briše napetost opreke unutar/izvan subjekta. Kada do suprotstavljenosti i dolazi, ona se pripisuje specifičnom racionalističkom habitusu, ozloglašenoj kartezijanskoj dualnosti i racionalizmu.

Ontološko jednačenje kojim se subjekt vraća u svijet, zajednicu i tijelo i kojim mu se granica izvanjskog i unutarnjeg ukida u ime neposrednosti i empatije spram drugog, olako prelazi preko dihotomija moderne, proglašavajući ih tek problemom percepcije. Takav pristup, međutim, negira podijeljenost i konflikt, ne kao ideju, nego kao naše neposredno iskustvo bivanja-u-svijetu. Razrješavanje nasilja u percepciji u konkretnim će se slučajevima ostvariti isključivim usmjeravanjem na nenasilne fenomene, ili ignoriranjem nasilja. To dovodi do sljepila spram nasilja koje možemo prepoznati u Jacksonovu (1983) etnografskom opisu događaja koji prate inicijacijske rituale u Sierra Leoneu.

„Dani su bili prepuni aktivnosti. Posjetitelji su nahrupili u selo, proroci su konzultirani kako bi se provjerilo kakve sve opasnosti mogu očekivati djevojke tijekom operacija, obavljana su žrtvovanja da bi se te opasnosti izbjegle, pokloni su razmjenjivani da bi se pomoglo u pokrivanju troškova onih obitelji čije su kćeri bile inicirane, i sve to vrijeme iskušnici su

kružili oko sela u društvu neumornih bubnjara. A onda, u sumrak, dan prije operacije, starije su žene polegle djevojke u rijeku da ih operu i obuku u duge bijele haljine. Tu su noć bile izolirane u posebnoj kući i nismo ih vidjeli. Nismo ih vidjeli ni ujutro jer su ih žene s prvim danjim svjetlom otpravile u šikaru da bi ih pripremile na operaciju. Ostale su u šikari, smještene u improviziranoj kući, puna tri tjedna, a cijelo to vrijeme starije su ih žene podučavale kućanskim, spolnim i moralnim temama, i čekale da zarastu ožiljci klitoridektomije“ (Jackson 1983, 330).

To je, ujedno, i jedini put da Jackson spominje klitoridektomiju u tekstu i to ne čini u kontekstu nasilja. U istom tekstu, Jackson apelira na pisanje etnografija s pojačanom osviještenosti tjelesnog, tvrdeći da je i sam stekao pravi uvid u kurankovsku kulturu uključujući se, zajedno s njezinim pripadnicima, u fizičke aktivnosti i poslove, kao što su ples ili paljenje vatre. No, njegovo je tjelesno subivanje svakako bilo ograničeno, i nije uključivalo podvrgavanje bolnim ritualima sakaćenja tijela ili batinanjima koji su, također, bili dio kulture kojom se bavio (Jackson 1983, 337).

Dodirivačeva neposrednost i empatija ukazuju na pobjednički diskurs subjekta koji u svom bivanju ne nailazi na otpor. Njegova je otvorenost omogućena upravo tehniciziranom stvarnosti koju kritizira: upravo mu je takva stvarnost, naslijeđe moderne, osigurala povlaštenu poziciju u poretku živih bića i optimistično bivanje u svijetu.

Otvaranje dodirom na koje je spreman dodirivač upućuje na njegovu sigurnu poziciju. Ono upućuje i na situaciju u kojoj je drugost u tolikoj mjeri podložna da je bezopasna i potpuno podređena „neposrednom iskustvu“. Raznim su drugostima tako ukinute čvrste objektne granice i one su postale otvorene za kapilarno i minuciozno percipiranje od strane subjektive svijesti. Drugosti su, uvlačenjem u *jedno*, u zajednički svijet, otvorene neposrednoj percepciji subjekta. Popis drugosti koje su izgubile svoju autonomiju je povelik. Sve ono što se nekadašnjem kartezijancu ukazivalo kao od njega odvojeno i neovisno postalo je neposredno dohvatljivo: tijelo, podsvijest, životinje, razni kulturni drugi, itd. Afirmativni stavovi koje subjekt iskazuje spram svih tih drugosti osobitost su, tvrdi Broglio (ibid.), specifičnog odnosa moći – patronizirajućeg odnosa koji izbjegavanjem nasilja osigurava miran suživot subjekta s podređenim drugim. Izbjegavanje nasilja iznimno je važno za očuvanje nadređenosti jer upravo se nasiljem, tvrdi Frantz Fanon (1965, 67-68), kolonizirani oslobađa podređenog položaja.

Otvaranje spram drugih plemenita je i lijepa zamisao, ali postavlja se pitanje koja je cijena takvog otvaranja. Mogu li sebi, primjerice, podređeni dopustiti otvaranje? Laing (1977) tvrdi da je za psihički razvoj djeteta ključan trenutak kad ono nauči lagati. Na taj se način, tvrdi on, dijete uspijeva zatvoriti pred pogledom odraslih, čime stječe svoju autonomiju. Otvaranje nije nešto što si nemoćni i ugroženi mogu i smiju dopustiti. Otvaranje je privilegija zaštićenih i prihvaćenih. Zajedničko sudjelovanje i otvorenost svijetu otežavaju podizanje granica i umanjuju mogućnost nasilja, ali na taj način također učvršćuju zatečene odnose moći i nejednakosti.

POPIS LITERATURE

Adorno, Teodor V. *Filozofska terminologija: uvod u filozofiju*. Sarajevo: Svjetlost, 1986.

Al-Mohammad, Hayder. „Less methodology more epistemology please: The body, metaphysics and 'certainty. “*Critique of Anthropology* 31 (2011): 121-128.

Alexander, Jeffrey C.. „Clifford Geertz and the Strong Program. The Human Sciences and Cultural Sociology.” U *Intepreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Uredili Jeffrey C. Alexander, Philip Smith, i Matthew Norton, 55-64. New York: Palgrave Macmillan. 2011

Allen-Collinson, Jacquelyn i Hockey, John. „Feeling the way: Notes toward a haptic phenomenology of distance running and scuba diving.” *International Review for the Sociology of Sport* 46 (2011): 330-345.

Archer, Margaret S. „Routine, Reflexivity, and Realism.” *Sociological Theory* 28 (2010): 272-303.

Arendt, Hannah. *Vita activa*. Zagreb: Izdavačko poduzeće August Cesarec, 1991.

Aristotel. *Metafizika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1985.

Aristotel. *O duši/Nagovor na filozofiju*. Zagreb: Naprijed, 1996.

Axel, Brian Keith. „A Time for Method: or... What is Ethnography, Why Are You Making Me Do It, and Why Do I Have to Do It (in order to become an anthropologist)?“. (izlaganje održano na skupu *The Future of Ethnographic Practices* Chi Nan University, Puli, Nantou, Taiwan lipanj 2-3, 2007). Pristupio 21.9.2012. <http://www.findthatpdf.com/search-32323364-hPDF/download-documents-qaxel.pdf.htm>.

Bar-On Cohen, Einat. „Kime and the Moving Body: Somatic Codes in Japanese Martial Arts“. *Body & Society* 12 (2006): 73-93.

Barker, Chris i Galasinski, Dariusz. *Cultural studies and discourse analysis: A dialogue on language and identity*. London: Sage, 2001.

Batra, Anupa. *Experience, time, and the subject: Deleuze's transformation of Kant's critical philosophy*. Ann Arbor: ProQuest, 1996.

Bauman, Zygmunt. *Postmoderna etika*. Zgreb: AGM, 2009.

Berne, Eric. *Koju igru igraš? : psihologija ljudskih odnosa*. Zagreb : Mozaik knjiga, 2010.

Bernstein, Basil. *Class, Codes and Control: Voll*. London: Routledge, 2003.

Berkeley, George. *Odabrane filozofske rasprave: Rasprava o načelima ljudske spoznaje; Tri dijaloga između Hylasa i Phylonousa; Ogled o novoj teoriji vida*. Zagreb: KruZak, 1999.

Bourdieu, Pierre. „Participant Objectivation“. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9/2 (2003):281-294.

Bilton, Tony, Kevin Bonnett, Pip Jones, Tony Lawson, David Skinner, Michelle Stanworth, i Andrea Webster. *Introductory Sociology*. Southampton: Palgrave Macmillan, 2002.

Brandt, Keri Jacqueline. „Intelligent Bodies: A phenomenological exploration of embodied subjectivity in the humanhorse communication process.“ 2007. Pristupio 2.1.2014. http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/2/0/6/3/pages20637/p20637-1.php.

Brightman, Robert. „Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification.“ *Cultural Anthropology* 4 (1995): 509-546.

Broglio, Ron. "Heidegger's Shepherd of Being and Nietzsche's Satyr." Special issue on Eco criticism and Culture. *New Formations* 64 (2008): 124-3.

Carman, Taylor. „The Body in Husserl and Merleau-Ponty.” *Philosophical topics* 2 (1999): 205-226.

Canetti, Elias. *Masa i moć*. Zagreb. Grafički zavod Hrvatske, 1984.

Casey, Edward S. „How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena.” U *Senses of Place*. Urednici Steven Feld i Keith H. Basso, 13-52. Santa Fe: School of American Research Press, 1997.

Classen, Constance. *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*. London and New York: Routledge, 1993.

Classen, Constance. “Contact.” U *The Book of Touch*. Uredila Constance Classen, 13-15. Oxford: Berg, 2005.

Classen, Constance. *The Color of Angels: Cosmology, gender and the aesthetic imagination*. London: Routledge, 2006.

Classen, Constance. „Other Ways to Wisdom: Learning through the Senses across Cultures.” *International Review of Education* 3/4 (1999):269-280.

Clifford, James. „Introduction: Partial truths.” U *Writing culture : the poetics and politics of ethnography*, Uredili James Clifford i George E. Marcus. Berkeley: University of California Press, 1986.

Cole, Diana i Samantha Frost. “Introducing the New Materialism.” U *New Materialism: Ontology, Agency and Politics*. Uredile Diana Coole i Samantha Frost, 1-46. Durham: Duke University Press, 2010.

Connor, Steven. *The Book of Skin*. London: Reaktion Books, 2004.

Crowley, John E. “Homely Pleasures: The pursuit of Comfort in the Eighteenth Century.” U *The Book of Touch*. Uredila Constance Classen, 82-91. Oxford: Berg, 2005.

Csordas, Thomas. „Somatic Modes of Attention“”. *Cultural anthropology* 2 (1993): 135-136.

Csordas, Thomas. *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Csordas, Thomas J. „Words from the Holy People: a case study in cultural phenomenology.” U *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, Uredio Thomas J Csordas, 269-296. Cambridge: Cambridge university press, 2003.

Curran, Eleanor. *Reclaiming the rights of the Hobbesian Subject*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007.

Čačinović, Nadežda. *Kultura i civilizacija: što nas čini ljudima ili o procesu proizvodnje značenja i njegovim granicama*. Zagreb: Školska knjiga, 2012.

Derrida, Jacques. *On Touching Jean Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

Desjarlais, Robert. *Sensory biographies: Lives and deaths among nepal's yolmo buddhists*. Berkeley: Los Angeles: London: University of California press, 2003.

Deutscher, Penelope. “Desiring Touch in Sartre and Beauvoir.” U *The Book of Touch*. Uredila Constance Classen, 102-105. Oxford: Berg, 2005.

Douglas, Mary. *Natural Symbols : Explorations in Cosmology*. New York: Vintage Books, 1978.

Duranti, Alessandro. „Husserl, intersubjectivity and anthropology.” *Anthropological Theory* 10/1 (2010): 1–20.

Đaković, Branko. „Etnološka kartografija“. *Studia ethnologica Croatica* 18 (2006): 65-70.

Eliade, Mircea. *Okultizam magija i pomodne kulture*. Zagreb: GZH, 1981.

Elias, Norbert. *O procesu civilizacije: sociogenetska i psihogenetska istraživanja*. Zagreb : Izdanja Antibarbarus, 1996.

Ellen, Roy F. „Producing Data.” U *Ethnographic research: A guide to general conduct*, Uredio Roy F. Ellen, 213-294. London: Academic Press, 1984.

Fanon, Frantz O. *The Wretched of the Earth*. London: Penguin Books, 1965.

Fosshage, James L. „The meanings of touch in psychoanalysis: A time for reassessment“. *Psychoanalytic Inquiry* 20/1 (2000) 1: 21-43.

Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*. New York: A Division of Random House, Inc., 1994.

Frykman, Jonas i Gilje, Nils. „Being There: An Introduction.“ U *Being There: New Perspectives on Phenomenology and the Analysis of Culture*, Uredili Jonas Frykman i Nils Gilje, 7-51. Lund: Nordic Academic Press, 2003.

Holmes, Brooke.. *The Symptom and Subject: The Emergence of the Physical Body in ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2010

Gal, Ofer i Raz Chen-Morris. „Empiricism without the senses: how the instrument replaced the eye“. U *The body as object and Instrument of knowledge: Embodied empiricism in early Modern science*, Uredili Charles t. Wolfe i Ofer Gal, 121-147. Dordrecht: Springer, 2006.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York : Basic Books, Inc. Publishers, 1973.

Geertz, Clifford. „From the native's point of view“: on the nature of anthropological understanding“. U *Culture theory Essays on Mind, Self, and emotion*, Uredili Richard A. Shweder i Robert A. LeVine, 123-136. Cambridge: Cambridge university press, 1993.

Geurts, Kathryn Linn. *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley: Los Angeles: London: University of California press, 2002.

Glynn, Simon. „The freedom of the deconstructed postmodern subject.“ *Continental Philosophy Review* 35 (2002): 61-76.

Heidegger, Martin. 1971. *Building Dwelling Thinking*. New York: Harper Colophon Books.
Pristupio 10.1.2014. <http://mysite.pratt.edu/~arch543p/readings/Heidegger.html>.

Heidegger, Martin. *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed. 1988.

Heidegger, Martin. *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. Zagreb: Naprijed, 1996.

Herzfeld, Michael. „Senses.” U *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*, Uredili Antonius C.G.M. Robben i Jeffrey A. Sluka, 431-446. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

Holy, Ladislav. „Theory, methodology and the research process.” U *Ethnographic research: A guide to general conduct*, Uredio Roy F. Ellen, 13-34 . London: Academic Press, 1984.

Howes, David(a). „Hyperesthesia, or The Sensual Logic of Late Capitalism“. U *Empire of the Senses*, Uredio David Howes, 281–303. Oxford: Berg, 2005.

Howes, David(b). „Skinscapes: Embodiment, Culture and Environment.” U *The book of touch*, Uredila Constance Claseen, 27-39. Oxford: Berg, 2005.

Howes, David. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006.

Howes, David. „Response to Sarah Pink.” *Social Anthropology* 13 (2010): 333-336.

Howes, David. „Response to Tim Ingold.” *Social Anthropology* 19 (2011): 318-322: 328-331.

Hultén, Bertil, Niklas Broweus i Marcus van Dijk. *Sensory marketing*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2009.

Husserl, Esmund. *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*. Zagreb: Naklada Breza, 2007.

Ingold, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: New York: Routledge, 2002.

Ingold, Tim. „World of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes.” *Social Anthropology* 19 (2011): 313-317.

Ingold, Tim. „Reply to David Howes.” *Social Anthropology* 19 (2011): 323-327.

Irigaray, Luce. *An Ethics of Sexual Difference*. London: Cornell University Press, 1993.

Jackson, Michael. 1983. „Knowledge of the Body.” *Man* 1 (1983): 327-345.

Kant, Imanuel. *Antropologija u pragmatičnom pogledu*. Zagreb: Naklada Breza, 2003.

Kant, Imanuel. *Kritika čistoga uma*. Beograd: Kultura, 1970.

Katz, Jack i Thomas J Csordas. „Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology“. *Ethnography* 4 (2003): 275-288.

Kleinman, Arthur. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Knibbe, Kim i Versteeg, Peter. „Assessing Phenomenology in Anthropology“. *Critique of Anthropology* 28/1 (2008): 47–62.

Kutleša, Silvestar. *Život i običaji u Imočkoj krajini*. Imotski: Matica hrvatska Ogranak Imotski, 1993.

Lagerlund, Henrik. „Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul“. U *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Uredio Henrik Lagerlund, 1-7. Dordrecht: Springer, 2007.

Laing, Ronald D. *Podijeljeno ja, Politika doživljaja*. Beograd, Nolit, 1977

Lee, Bruce. *Umjetnik života*. Uredio John Little. Zagreb: Planetopija, 2007.

Lévi-Strauss, Claude. *Tužni tropi*. Zagreb: Zora, 1960.

Levin, Julia. „Bodies and subjects in Merleau-Ponty and Foucault: Towards a phenomenological/poststructuralist feminist theory of embodied subjectivity.“ Doktorska disertacija, The Pennsylvania State University, 2008. Pristupio 10.1.2014. https://www.google.hr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=6&cad=rja&ved=0CE4QFjAF&url=https%3A%2F%2Fetda.libraries.psu.edu%2Fpaper%2F8186%2F3472&ei=ct_PUu-tGNGAhQfpwoCADQ&usg=AFQjCNFhtbmoA2FcIUgBLOS4qWlv5JFoFg&bvm=bv.59026428,d.ZG4.

Levinas, Emmanuel. *Totalitet i beskonačno: ogled o izvanjkosti*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.

Lewis, Neil. „The Climbing Body, Nature and the Experience of Modernity“. *Body & Society* 6 (2000): 58-80.

Livingston, Susan. *Touch-Sensitive: Cybernetic Images and Replicant Bodies in the Post-Industrial Age*. Doktorska disertacija, The University of Warwick, 1998. Pristupio 13.1.2014. <http://en.bookfi.org/book/1245303>.

Lovretić, Josip. *Otok*. Vinkovci: Kulturno informativni centar „Privlačica“, 1990.

Lozica, Ivan. „Tekstom o terenu“. U *Etnologija bliskoga : poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Uredili Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Znić, i Goran Pavel Šantek, 237-260. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2006.

MacDonald, Paul S.. „Husserl's Preemptive Responses to Existentialist Critiques“. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 1 (2001): 1-13.

Malinowski, Bronislaw. *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1979.

Mak, Geert. *U Europi*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1990.

Montagu, Ahley. *Touching: The Human Significance of the Skin*. Harper & Row, Publishers, 1978.

Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London: New York: Routledge, 2002.

Nancy, Jean-Luc. *Dva ogleda: Razdjelovljena zajednica – O singularnompluralnom bitku*. Zagreb: Multimedijalni institut, 2003.

Nietzsche, Friedrich. *Osvit*. Beograd: IP Rad, 1982.

Nietzsche, Friedrich. *Rođenje tragedije*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1983.

O'Malley Halley, Jean. *Boundaries of Touch: Parenting and Adult-Child Intimacy*. Urbana: University of Illinois Press, 2009.

Oraić Tolić, Dubravka. *Muška moderna i ženska postmoderna: rođenje virtualne kulture*. Zagreb: Naklada Ljevak d.o.o., 2005.

Orlie, Melissa A. „Impersonal Matter.“ U *New Materialism: Ontology, Agency and Politics*. Uredile Diana Coole i Samantha Frost, 116-138. Durham: Duke University Press, 2010.

Pagis, Michal. „Embodied Self-reflexivity“. *Social Psychology Quarterly* 72 (2009): 265-283.

Paterson, Mark. *The Senses of Touch Haptics, Affects and Technologies*. Oxford: New York: Berg, 2007.

Pink, Sarah. *Doing sensory Ethnography*. Los Angeles: London. New Delhi: Singapore: Washington DC: Sage, 2009.

Pink, Sarah. „The future of sensory anthropology / Anthropology of the senses.“ *Social Anthropology* 13 (2010): 331-333.

Pink, Sarah. 2010. „Response to David Howes .“ *Social Anthropology* 13:336-338.

Piper Heather i Ian Stronach. *Don't touch*. London: Routledge, 2008.

Pivčević, Edo. *Na tragu fenomenologije*. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1997.

Plessner, Helmuth. *Smijeh i plač: istraživanje granica ljudskog odnošenja*. Zagreb: Naklada Breza, 1994.

Prica, Ines. *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing, 2001

Radić, Antun. *Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu*. Zagreb: Tisak dioničke tiskare, 1897.

Reyes, Oscar. „New labour’ Politics of the Hard-working Family.” U *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance*. Uredili Howarth David, i Jacob Torfing, 231-254. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2005.

Salter, Alan. „Early Modern Empiricism and the Discourse of the Senses“. U *The body as object and Instrument of knowledge Embodied empiricism in early Modern science*. Uredili Charles t. Wolfe, i Ofer Gal, 59-74. Dordrecht: Springer, 2006.

Scheper-Hughes, Nancy i Margaret M. Lock..“The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology.“. *Medical Anthropology Quarterly* 1/1 (1987): 6-41.

Sextus, Empiricus. *Against thelogicians*. Uredio Richard Bett. Cambridge: Cambridge university press, 2005.

Spencer, Dale C. „Habit(us), Body Techniques and Body Callusing: An Ethnography of Mixed Martial Arts“. *Body & Society* 15/4 (2009): 119–143.

Stallybrass, Peter i Allon White. “Bourgeois Perception: The Gaze and the Contaminating.” U *The Book of Touch*. Uredila Constance Classen, 289-291. Oxford: Berg, 2005.

Stoddart, Debora Louise. *In defence of culture*, 2003. Pristupio 2.11.2012. <http://liminil.net/essays/liminilculture.html>.

Stoller, Paul. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

Sullivan, Nikki. „The somatechnics of perception and the matter of the non/human: A critical response to the new materialism“. *European Journal of Women's Studies* 19 (2012): 299-313.

Theweleit, Klaus. *Muške fantazije*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1983.

Throop C. Jason. „Articulating Experience“. *Anthropological Theory*, 3 (2003): 219.
Upitnica. Sv. III. Zagreb: Filozofski fakultet, 1966.

Van Ede, Yolanda. „Sensuous Anthropology: Sense and Sensibility and the Rehabilitation of Skill“. *Anthropological notebooks*. 15 (2009): 61-75.

Van Maanen, John. *Tales of the field: On writing ethnography*. Chicago: London: The University of Chicago press, 1988.

Veljačić, Čedomil. *Pisma s pustinjačkog otoka: Sri Lanka 1966-7*. Zagreb: Naprijed, 1986.

Waldow, Anik. „Empiricism and Its Roots in the Ancient Medical Tradition“. U *The body as object and Instrument of knowledge Embodied empiricism in early Modern science*. Uredili Charles t. Wolfe, i Ofer Gal, 285-308. Dordrecht: Springer, 2006.

Walczak, Bartłomiej. In sorcery's shadows: a critical approach to a narrative genre“. *Anthropology Matters*, 11/1 (2009): 1-14.

Winkler, Adam. „The secret history of guns.“ *The Atlantic*, 2011. Pristupio 13.1.2014.
<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2011/09/the-secret-history-of-guns/308608/2/>.

Wolfe, Charles T., i Ofer Gal. „Introduction“. U *The body as object and Instrument of knowledge Embodied empiricism in early Modern science*. Uredili Charles t. Wolfe, i Ofer Gal, 1-5. Dordrecht:: Springer, 2006.

Zlatar, Andrea. *Rječnik tijela: dodiri, otpor, žene*. Zagreb: Naklada Ljevak d.o.o., 2010.

ŽIVOTOPIS AUTORA

Obrazovanje:

1. Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, *filozofija/etnologija*, Dodiplomski, Hrvatska (2013/2014).
2. Turističko ugostiteljska škola Split, *hotelijersko-turistički tehničar*, Srednja stručna sprema, Hrvatska (1995/1996).

Radno iskustvo:

1. 2008-danas: Znanstveni novak na institutu za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu
2. 2007-2008: tehnički suradnika na institutu za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu

Popis radova i aktivnih sudjelovanja na znanstvenim skupovima:

1. Bagarić, Petar. Dug povratak domu: Migrantsko iskustvo domova, odlazaka i povrataka // Od mjesta do nemjesta: interdisciplinarna promišljanja prostora i kulture / Čapo Žmegač, Jasna ; Gulin Zrnić, Valentina (ur.). Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku, 2011.
2. Bagarić, Petar. Heterokultet – drugi fakultet. Filozofski fakultet u Zagrebu za vrijeme trajanja blokade nastave u proljeće 2009. godine // Horror porno ennui, kulturne prakse postsocijalizma / Prica, Ines (ur.). Zagreb : Institut za etnologiju folkloristiku, 2011.
3. Bagarić, Petar. Fenomenološki senzualizam i etnografski teren: posljedice primjene fenomenoloških koncepata na antropološko znanje. // Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku. 50 (2013) , 2; 33-46 (pregledni rad, znanstveni).
4. Bagarić, Petar. Razum i osjetila: fenomenološke tendencije antropologije osjetila. // Narodna umjetnost : hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku. 48 (2011) , 2; 83-94 (članak, znanstveni).